J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA

Friedrich Hölderlin

El exiliado en la tierra

vol. II

2.ª edición

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

FRIEDRICH HÖLDERLIN
El exiliado en la tierra

FRIEDRICH HÖLDERLIN
El exiliado en la tierra
vol. II

2.ª edición

José Luis Rodríguez García

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© José Luis Rodríguez García
© De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza
(Vicerrectorado de Cultura y Proyección Social)
1.ª edición, 1987
2.ª edición, 2024

Colección Humanidades, n.º 6
Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

La colección Humanidades de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN 978-84-1340-811-8

INDICE

VOLUMEN II

Capítulo tercero: El encuentro con Fichte 7
19. 9
20. 24

Capítulo cuarto: El hallazgo de un lugar propio: de la inspiración del *Primer programa* a la redacción definitiva del *Hiperión* 61
21. 63
22. 97
23. 117
24. 163
EXERGO 4. 202
Capítulo quinto: Nos habla Hegel desde Frankfurt 209
25. 211
EXERGO 5. 243
Capítulo sexto: La hora del dolor definitivo. Caminando hacia atrás 251
26. 253
27. 288
28. 310

CUARTA PARTE: De la plenitud a la locura
Capítulo primero: Es posible que años gloriosos existan... 341
29. 343
Capítulo segundo: Tres acercamientos a la esencia del naturalismo de Hölderlin 367
30. 369
31. 377
32. 395
Capítulo tercero 409
33. 411
34. 417

Indice de obras citadas 425
Indice de autores 437

CAPITULO III

EL ENCUENTRO CON FICHTE

19.

Nuestra clasicidad: no ese tiempo referido al que denominamos clásico en virtud de una retórica cuyo sentido es impensable para la eficacia de la funcionalidad ideologizante de lo histórico –la vieja Grecia de la que apenas sabemos otra cosa que la colección de elogios y redescubrimientos siempre distintos, de Rafael de Urbino a la inglesa Sociedad de Diletantes que envía a James Stuart con instrumentos de medición a esa lejanía de la que otros hablan–; ni siquiera ese territorio atravesado por la dogmática dulzura del mensaje de Cristo al que la naciente moral del siglo XVI enmienda al justificar el normalizado dualismo de los comportamientos morales: nuestra clasicidad, es decir, esa tempestad fulgurante que embellece el agobio de una época inflamando la esperanza de un nuevo resurgir que es descrito con dolores de parto a lo largo de las geografías renacentistas, que es pensado con pavor, silencio y clausura en el único siglo de nuestra metafísica moderna, ¿podría reconstruirse? ¿En torno a qué luna vertebral? ¿O señalando qué conceptos? ¿Qué virginidad rota anuncia el desembarco de este orden que hoy llamamos nuestro, que, habiendo sido tan costosa como provechosamente mistificado, denominamos natural –aún hoy, cuando el delirio etnocéntrico se debilita, cuando, en realidad, todo imperioso dogmatismo confronta su vana luz con la potencia similar de la ajena afirmación insobornable?

Es posible elegir cualquiera de las múltiples líneas paralelas que dibujan idéntica orientación, similar sentido: cualquier historiador se sentiría satisfecho gracias a la continuidad de una cierta recuperación de la enigmática obediencia con que la conciencia moderna ha ensalzado y respetado los capítulos de su gramática. Confieso que tan sospechoso de vanidad –o de superficialidad– resulta presentar la descripción de cualquiera instancia, como adecuado resumen desde el que se vertebra la complejidad de una sentimentalidad que es, sustantivamente, plurimorfa y divergente como aconsejar la desconsideración de un intento por íntimo, irrelevante o espontáneo que parezca.

Hay instancias privilegiadas de saber, órbitas inolvidables sobre las que es preciso rondar antes de alcanzar una palabra original, previamente al elogio de un decir que presenta su tarjeta de identidad como el invitado inesperado que llega, de pronto, a descubrir colores que, vistos, carecían de sentido o sentimientos que, agitadores, nadie había osado bautizar.

Ellas indican la identidad del Saber.

No pretendo ser exhaustivo. Pienso que no es difícil llegar a un acuerdo, por ejemplo, respecto a la necesaria pensabilidad del propio orden de los discursos y prácticas: L. Althusser, a partir de la reconstrucción genealógica del discurso de Marx, advirtió algo esencial al subrayar en qué medida toda transformación filosófica se asienta sobre la novedad de un punto establecido por la práctica científica que muestra como obsoleto o circense la defensa del viejo territorio de una filosofía cuyos más inexpugnables límites son los dogmas creídos por la conciencia histórica. Indicaba, y con innegable acierto, una incontrovertible verdad: que no es legítimo pensar, en el siglo XVIII, como si Galileo no hubiera llevado adelante su peculiar batalla, de la misma manera que, ayer, era imposible prescindir de Einstein.

Pretender reabrir una polémica que está cerrada desde el punto de vista de la etapa histórica culminada sería absurdo: a lo que aludo es a la consistencia y continuidad de un antiguo capítulo que discurre sobre la pretensión de conquistar el estatuto epistemológico de ciencia para saberes o prácticas tan alejadas como la Metafísica, la Biología o la teorización acerca del objeto artístico. Pretensión extensiva que, en tanto la conquista de la cientificidad se dilata, implica una jerarquización de los discursos, tan variable como entusiasmadamente defendida y dolorosamente alterada. ¿No sería posible reconstruir el dilatado episodio de la maduración del Saber moderno a partir de los incesantes flujos, de las perpetuas movilizaciones de sus discursos? Pienso que sí. Pero esto no es lo fundamental. Pues acaso lo importante sea preguntarse qué justifica desplazamientos y revocaciones, reordenamientos y proclamas: lo sabemos porque la explicitud de la escritura cartesiana, dirigiéndose "a los señores Decano y Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París"[1], porque la orientación del discurso leibniziano o la reivindicación de Comte, por citar sombras en tan extensa cronología, no permite lugar a la duda. De lo que se trata es de acentuar el cerco a la Verdad que,

1 DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas*, p. 3.

astuta, muestra un gesto diverso a cada momento, que aparece con su nuevo disfraz cuando la suposición de una transparencia parecía haberse conquistado. En efecto, lo que orienta los procesos –que no modifican su óptica– es la ilusión de posibilitar la revelación: bien sea añadiendo la ilustración de un continente desconsiderado previamente, bien suscribiendo la fundamentalidad de la naciente disciplina, bien sugiriendo la urgencia de una reorganización discursiva... Sea como fuere, todo movimiento se origina en la pasión por esa Verdad, cuyo trato provoca resaca y vicio.

Es tal afirmación, sobre cuyo apasionamiento no es legítimo discurrir –pues está naturalizada, al otro lado del abordaje de cualquier posibilidad ya que se denominaría locura la ausencia de semejante deseo–, la que debiera vertebrar la consideración de esa multitud de fogonazos o inquisiciones que se enmascaran para alejar la radicalidad de una pregunta genealógica y fundamentante: así, podríamos de igual manera y con semejante fortuna reconstruir la aventura y los ejercicios sucesivos, tomando en cuenta la enconada polémica sobre la jerarquía de las potencias humanas. No sobre su alcance en tanto parece, a lo largo de los siglos que configuran la sentimentalidad moderna, insoportable ofensa la solicitud de un posicionamiento crítico, requeridor de ayudas externas, a la manera como los capítulos medievales invocaban el auxilio de esas huellas divinas, sino discusión sobre la jerarquía que estructurase la calidad de los dones: no hay acuerdo sino en lo que respecta a la aseveración orgullosa sobre el acierto de la dinámica de la conciencia. Paralelamente, otro discurso afirmativo sugiere la oportunidad de un experimentalismo cuyo epílogo patético está representado por el juvenil D. Hume; o, como pusiera Bruno en boca de Filoteo, dimensión minimizada puesto que significa el contrapunto polémico que acentúa la urgencia del debate pero jamás la oportunidad de la polémica misma, se afirmará que "no hay sentido que vea el infinito, porque el infinito no puede ser objeto del sentido"[2]... O, como los episodios dieciochescos no eluden, elogio de la Razón, soberanía de su imperio, mientras la literatura de Richardson y el espiritualismo de C. de Saint Martin vuelan para dar un sentido a la viva polémica, evitando cuestionar la legitimidad de su obligatorio decir.

La lista de vertebraciones podría hacerse interminable... El objeto de cada disciplina resume el alma de la totalidad del sentido del saber, enmascarándolo bajo la selección y elogio de un registro cuya tonalidad

2 BRUNO, G.: *Mundo, magia, memoria*, p. 162.

dicta ese ritmo mayor y globalizador que constituye el cuerpo de la Modernidad que escribe –que reflexiona...–. Pero es posible señalar un eje hacia el que apunta toda conclusión, en el que, tardía u oscuramente, desembocan las referencias plurales a la realidad territorializada: es el problema de la Ley, cuyo conocimiento y conciencia es identificado con la conquista de la Verdad, o, por mejor decir, es la Verdad misma expresada en la contundencia de una proposición. Existe, se extiende, se amplía a lo largo del siglo XVII una pretensión de cosmologización de la totalidad, una tendencia confesada a la universalización de lo real que, representado en esos niveles diferenciados de lo natural, de la realidad humana y de la sociedad civil, se caracteriza por el imperio de idéntica legalidad.

La producción moderna del concepto de Ley implica la universalidad de su orden, fuera del que sólo existe espacio para lo monstruoso o lo anormal, vicios impensables y odiosos que imponen la protuberancia de sus sorpresas en el territorio culminado y uno, aunque jerarquizado, de la realidad. De esta consideración, que se asienta sobre la paralela naturalización de la legalidad, si bien las sombras de las creencias medievales aún resonarán subrayando la posibilidad de otra legalidad diferente, emergen los más arduos problemas que la Modernidad se plantea, esas inquisiciones a que se refieren de forma terminante o esquiva el conjunto de disciplinas o capítulos parcializados: cómo se manifiesta la Ley única, cuáles son las implicaciones de tal reconocimiento, qué orden sugeriría la aceptación de una dualidad legal –pues no se va a ir más allá de la aceptación de esta mínima disparidad cuya advertencia es, sin embargo, radical y destructiva de la pretensión genealógica. Y, así, el enriquecimiento de las parcialidades temáticas –psicología, estética, historia, sociología...– no significa otra cosa que el descubrimiento de un nuevo objeto –de una nueva manifestación de la Ley reproducida– sobre el que actúa el orden exclusivo.

Nadie posee más empavorecido valor y exhaustiva fidelidad como Espinosa, acento inexpugnable que recrea el aliento del origen para subrayar las conveniencias humanas que una tal aceptación comporta. Convencido, escribirá denunciando las ofensas al rigor de quienes, escribiendo de los afectos y de la conducta humana, "parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es

determinado por sí mismo. (...) Pero mis razones para proceder así son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras"[3].

Tal es el alma que alimenta el espejismo descriptor de nuestra clasicidad. Más allá de la multipolaridad de temáticas y pretensiones, unificando subterráneamente sus pesares y euforias, la obsesión por tal encuentro produce una desaforada actividad. Y la plenitud de su culminación se produce en el siglo XVIII. Basta subrayar, para cumplir nuestro objetivo, que, hacia mediados de siglo, es exuberante la alegría que afecta a la conciencia teórica cuando resume ésta la legalidad universal que limita el ser y comportamiento de los seres físicos: desde finales de la centuria anterior, la metáfora fisicalista parece abarcar, sin contemplaciones, la geografía corporal y el mundo de los sentimientos, el mundo de las relaciones intersubjetivas y el universo individualizado del ser humano. El mundo de las pasiones es la sagrada reproducción del cosmos atomizado, cuya estructura y cuya legalidad se ciernen sobre el universo de lo humano.

Recordar el nombre de La Mettrie resulta ofensivo por cuanto su exageración resulta obvia, valientemente grabada ahí, en la escritura rotunda que llega a afirmar en su *Tratado del alma*, incluso, que situar al mismo nivel al hombre y al animal "es hacerle un gran honor" al primero[4], afirmación radicalizada hasta lo que parece insufrible sarcasmo en la sugerencia de una similitud alargada hasta las fronteras del mundo vegetativo. Sus intuiciones evolucionistas sorprenden por su inocencia y espectacularidad: "los elementos de la materia a fuerza de agitarse y de mezclarse", afirmará en su *Sistema de Epicuro*, "lograron hacer ojos"[5]. ¿Resulta cómico? ¿El exabrupto inadecuado de un materialista vulgar? Conviene analizar con cuidado el discurso de La Mettrie: en tanto él se presenta como la conciencia coherente, escribe su discurso en la suposición de una obediencia insobornable a los principios constituyentes de la Metafísica moderna y de su pretensión legalizadora. Como Espinosa, reconocerá que en la aceptación y reflexión de esta Verdad radica la auténtica dicha y se limita el horizonte del sujeto humano: "el filósofo sólo

3 ESPINOSA, B. de: *Etica*, pp. 181-182.
4 LA METTRIE, G.: *Obra filosófica*, p. 225.
5 *Ibid.*, p. 378.

es valiente donde la mayor parte de valientes no lo son"[6], escribirá reconociendo que la aceptación de este principio nivelador significa la más elevada conquista de la materia organizada en un cuerpo singular.

No es una excepción, una figura aislada y alocada que se pierde en el riquísimo vértigo de la centuria dieciochesca: no es posible olvidar la reducción que Helvetius llevará a cabo en su *Del espíritu* y, obviamente, la nivelación señalada por Holbach quien llegará a escribir: "En las terribles convulsiones que agitan algunas veces las sociedades políticas y que producen a menudo la caida de un imperio, no hay ni una sóla acción, ni una sola voluntad, ni una sola pasión en los agentes que participan en la revolución como destructores o como víctimas, que no sea necesaria, que no actúe como debe actuar, que no produzca infaliblemente los efectos que debe producir según el lugar que ocupan estos agentes en el torbellino moral. Eso parecería evidente para una inteligencia que fuera capaz de entender y apreciar todas las acciones y reacciones de los espíritus y de los cuerpos de aquellos que contribuyen a esta revolución"[7]. ¿Se puede afirmar una mayor amplitud? Pareciera que el reino de la Ley única queda establecido, reafirmado definitivamente: pavorosamente, el marqués de Sade llegará a justificar el crimen en incontables párrafos de su voluminosa y reiterativa obra literaria. Baste como prueba este diálogo, recogido de *La Filosofía en el tocador*: "EUGENIA. ¡Oh! Comprendo claramente, divinos preceptores míos, que según vuestros principios hay pocos crímenes sobre la tierra... Pero, sin embargo, amigos míos, ¿no admitís al menos que existen acciones absolutamente escandalosas y decididamente criminales, aunque estén dictadas por la naturaleza? (...) DOLMANCÉ. Eugenia, ni con mucho podemos concederos tal cosa. Siendo la destrucción una de las primeras leyes de la naturaleza, nada de lo que destruye podría ser un crimen. ¿Cómo podría ultrajarla una acción que sirve tan bien a la naturaleza?... El asesinato no es una destrucción, quien lo comete no hace más que variar las formas"[8].

Y existe una obra magnánimemente sugerente por su contundente explicitud al respecto. Me refiero a *Santiago el fatalista*: conocida por el público mucho más tarde de su inicial redacción, cuando la euforia revolucionaria comenzaba a ser ceñida de espinas –en 1796–, había sido escrita hacia 1771, cuando Diderot ya ha redactado su obra fundamental, culminado buena parte de sus célebres polémicas y llevado a buen

6 *Ibid.*, p. 389.
7 HOLBACH, Barón de: *Del espíritu*, ed. cit., p. 149.
8 SADE, M. de: *La filosofía en el tocador*, pp. 85-86.

término el inconmensurable proyecto de la Enciclopedia. Pues bien, trátase de uno de los textos claves desde la expresión panorámica que sucintamente pretende describir. Baste la siguiente referencia, llamada de atención respecto a la situación de la conciencia que reflexiona la común esencia legal de los fenómenos: "EL AMO. –Se me ocurre una cosa: si tu bienhechor iba a ser cornudo porque estaba escrito allá arriba, o si esto estaba escrito allá porque tú ibas a poner los cuernos a tu bienhechor. SANTIAGO.– Ambas cosas estaban escritas una junto a la otra. Todo ha sido escrito a la vez. Es como un gran rollo que se despliega poco a poco"[9].

Sería impertinente agregar más testimonios, ni siquiera convocar un mínimo compendio que sólo contribuiría a enriquecer las noticias ilustrativas de un esfuerzo: lo fundamental es, por el contrario, anunciar la polémica que esta rigurosa tendencia provoca en tanto, como resultará obvio, la afirmación de la legalidad universal según la conceptualización clásica arrastra hacia una consideración determinista de la naturaleza humana y de su libertad, cuestiona la potencia y las posibilidades de evadirse de la férrea fatalidad que condicionaría universalmente. Y es preciso advertir que la atormentadora reflexión, sostenida entre la vocación científica y una estimación de la voluntad libre del sujeto, no es provocada tan sólo por el encuentro con los discursos de matriz espiritualista que necesitan salvaguardar la posibilidad de la libertad para encontrar justificaciones a sus proyectos jurídicos, a su ideología deísta o a los principios de la religión cristiana. El problema es más profundo: habría que decir que madura como problema no tanto porque se confronte con discursos diversamente orientados cuanto porque, internamente, la afirmación general y orientadora choca frontalmente con la posición política y la ideología liberal-burguesa y reformista de los teóricos que saludan la materialidad de lo existente y buscan en el orden físico la explicación y el origen de las distintas manifestaciones de los seres. Es problema no porque Descartes sea amado o Espinosa diversamente condenado; es problema no porque el parlamento y las instancias académicas o religiosas rechacen con violencia las obras de Helvetius o Holbach: es problema en tanto el discurso madurante de la clasicidad vacila, en su acotado territorio, respecto a cómo articular la necesidad de una Ley que, esencialmente, debe ser una y la potencia humana que se dispone a reordenar el cuerpo y el sentido del proceso histórico, que interviene decididamente en su configuración y, desoyendo el orden de la Naturaleza y

9 DIDEROT, D.: *Santiago el fatalista*, p. 22.

el rigor presente de lo que existe, propone la aceleración y el reordenamiento de la estructura, violenta la actual manifestación de lo esencial.

Creo que sólo a partir del relato de esta orientación vertebradora, aliento fundamental de nuestra clasicidad, es posible entender la genealogía de esa etapa en que a la conciencia se le hace explícita la urgencia de la reflexión sobre sí misma, de ese instante en que comienzan a sentarse las condiciones de lo que llamaremos Idealismo.

Cuando Diderot escribía las palabras que han sido transcritas, Kant daba a conocer su *Crítica de la Razón pura*, donde va a limitarse la enormidad del abismo: porque, como ha quedado dicho, la conciencia teórica estaba padeciendo los prolegómenos de una crisis marcada por los constantes vaivenes a que estaba sometido el rigor del discurso que, delimitando precisa y estrictamente el ser y el orden de la Totalidad, debía igualmente salvar la libertad del hombre. Episodio repetido, así pues, pero jamás se presentará con tal radicalidad teórica como en la crítica revisión kantiana. La eficaz arquitectura del discurso filosófico en vías de definitiva culminación cruzará su último capítulo marcado por la tensión que exige cohabitar paralelamente la alusión a la identidad natural de los seres en cuanto a su legalidad, y la indicación de una diferencia, calibrada diferentemente, que implica otra posibilidad en la autónoma esfera de lo humano.

No es preciso evocar la génesis del lugar kantiano. Recordar, por un lado, que el empirismo de Hume, queriendo dictar las proposiciones que demarcan las leyes y su razón de ser, la norma universal a que se someten las prácticas humanas, no había podido sino suscribir la urgencia de un escepticismo que siembra excesivos pánicos y múltiples contradicciones en el interior de la razón filosófica; que, por otra parte, la historia del dogmático racionalismo abusó del hecho marginal a la propia conciencia, continuando la línea de una fundamentación ajena a la propia realidad del ser cuya práctica y movilidad pretendía fundamentarse –pues, ¿no necesitaba la conciencia cartesiana, ensalzadora del poder racional eficacísimo a partir de la intuición esencial del cógito, de la existencia de Dios para autoafirmarse como tal?–, es suficiente para comprender la original pretensión kantiana, *reafirmadora inicialmente* de la legalidad universal a que está sometida la subjetividad en su dimensión racional.

No es preciso –ni pertinente– evocar las directrices de la escritura kantiana. Desde la perspectiva de la inmediata continuidad su evocación implica, sin embargo, la alusión a unas consideraciones que no podemos obviar, pues a lo largo del periodo crítico se producen una serie de movimientos que es preciso identificar para delimitar de la manera más idónea *el espacio que va a acotar la conciencia teórica de sus inmediatos lectores.*

Así, *en primer lugar*, abogando Kant decididamente por la doble causalidad, libra un combate moral con las desavenencias y vacilaciones del discurso clásico, marcado muy explícitamente a partir de 1788, fecha de la publicación del segundo empeño crítico: la causalidad natural y la libertad conviven en el mundo de lo real humano como formas legales de la conciencia. La lectura contemporánea se estremecerá, *en segundo lugar*, ante tal expresa heteronomía en cuanto afecta al rigor fundamentador. *Finalmente*, los discípulos vivirán obsesionados, imantados, por la necesidad de requerir la obediencia teórica al rigor de la fundamentación kantiana, eludiendo la insufrible heteronomía. Y reprocharán al maestro, inevitablemente, la magnitud de la traición. En veinte años, hemos pasado desde la situación del discurso que alababa la finalmente hallada legalidad universal jerarquizada al discurso que se ve obligado a dividir el mundo y, consecuentemente, a dividir la ley en el ámbito de lo específicamente humano. *El cataclismo es inaguantable.*

Pero no es la *Crítica de la razón práctica* la llamada genealógica de una heteronomía que perturbará de inmediato y que será prontamente criticada o matizada –aunque signifique su deslumbrante exposición–: el texto más significativo es, naturalmente, la exposición de la Tercera Antinomia de la Razón Pura, cuyo recuerdo motivará el siguiente superador comentario de Hegel: "Hablando del espíritu del hombre, decimos que está dotado de libertad, con lo que el entendimiento contrapone a este criterio, implícitamente, el de necesidad. (...) Las diferencias se presentan, aquí, como términos que se excluyen entre sí y que no forman un algo concreto; sin embargo, lo verdadero, el espíritu es algo concreto y sus determinaciones son la libertad y la necesidad. Vista la cosa en un plano superior, comprendemos que el espíritu es libre dentro de su necesidad y sólo en ella encuentra su libertad, del mismo modo que su necesidad descansa en su libertad"[10]. La importancia del tema y la superación de la cuestión, tal y como había sido considerada en la duradera instancia de nuestra clasicidad, quedará superadoramente considerada y li-

10 HEGEL, G.W.F.: *Lecciones de Historia de la Filosofía*, I, p. 31.

mitada en la *Lógica*, al reconocerse, aquí, la importancia trascendental del problema kantiano[11]. Me interesa –tan sólo– subrayar la conciencia de la problematicidad del tema, tan alargado hasta el Hegel maduro, que permite entender, así, la efervescencia que hubo de producir en el inmediato contexto –en la hora de su producción real–.

Resumiré lo esencial del discurso kantiano.

Nos encontramos en el ámbito de la Dialéctica Trascendental[12]. Es en la Sección 2ª cuando Kant va a enfrentarse a las Antinomias de la Razón pura: genéticamente –e, incluso más allá de nuestro tema, en tanto texto que debiera calibrarse como el epílogo paralelo al *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume y al sistema monadológico leibniziano–, debemos centrarnos en la consideración de la aludida Tercera Antinomia.

Pero, ¿qué es la Antitética? ¿Y cuáles son los términos enfrentados de la concreta Tercera? Kant no vacila en tal precisión. Respecto a la definición inicial, observa Kant que la Antitética debe ser concebida como "aquel conflicto de conocimientos aparentemente dogmáticos (thesis cum antithesi) en el que no se concede mayor plausibilidad a ninguna de las dos posiciones". Y añadirá líneas más adelante: "la antitética trascendental es una investigación sobre la antinomia de la razón pura y sobre sus causas y resultado". De tal precisión esclarecedora debemos recoger el reconocimiento kantiano de la igualdad de derechos de uno y otro conocimiento –de una y otra proposición–: subráyese porque la alusión a dos dimensiones cualitativamente caracterizadoras de arreglo con horizontes peculiares –el del conocer, el del obrar– ya está contenida (enmascarada) en tal pasajera indicación.

Recordemos, por otra parte, los conocimientos enfrentados en la insondable unidad de la Tercera Antinomia: "*Tesis*. La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar todos los fenómenos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad. *Antítesis*. No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla según leyes de la naturaleza".

Sobre la definición general y la precisión singular, Kant expone las razones que operan a favor de uno u otro término. Así, reconocerá, toda

11 Cfr. HEGEL, G.W.F.: *Lógica*, ed. cit., pp. 650-651.

12 KANT, E.: *Crítica de la Razón Pura*, 2 tomos, 6ª ed. Remito al lector a la consideración de las páginas 140-229, de donde son extraídas las referencias de las páginas siguientes.

vez que ha traducido el sentido de la Tercera Antinomia, al plantear que la cuestión es "si soy libre en mis acciones, o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la dirección de la naturaleza y del destino", y habiendo identificado históricamente las opciones –lo que viene a subrayar el punto de inserción de su discurso con respecto al texto clásico–, reconocerá que la tesis dogmática conlleva un mayor interés práctico, un mayor interés especulativo y una mayor dosis de popularidad, mientras que, por su parte, la antítesis –de carácter empirista– evidencia en su esfuerzo demostrativo una valiosa obediencia al dictado de la experiencia que reprime la osadía de la razón, junto al criticismo prudente que rige sus observaciones.

Dos conocimientos, dos argumentaciones, dos regímenes con igualdad de derechos respecto a su aceptación: pareciera que estamos en un callejón sin salida. Mas, por el contrario, asistimos a la bifurcación de la Razón Pura, el más original y trascendental de los signos del periodo crítico. Y, para comprender la dimensión de este salto anunciado, acudamos al ejemplo referido por el propio Kant en el Parágrafo III de la Sección 9ª: aquí expone el acto voluntario de una mentira maliciosa que produce una cierta confusión en la sociedad, introduciendo un curioso movimiento argumentativo en el análisis que ya refiere la cualidad de esa otra ley por el momento innominada.

El análisis del acto es simple: por un lado, cualquier investigador atento puede remontarse en la identificación de las motivaciones que prepararon el cometimiento de tamaño despropósito y aludir a la perversidad de un carácter impermeable a la vergüenza, a la ligereza, a la mala educación y a las inadecuadas compañías... La enumeración puede alargarse, remontándose con empeño perpetuo hacia la razón causal de la lección de compañeros escasamente comedidos o de la formación viciada del temperamento singular. La serie –efectivamente– sería infinita –o podría serlo–. Lo que no obsta, añade Kant, para afirmar ante la conveniencia del reproche dirigido al malhechor: téngase en cuenta que no se piensa ni por un momento que se trata de injustificadas reprobaciones. Kant refiere que la actuación del culpable implica la posibilidad de un comienzo causal pero, a un tiempo, reconoce la posibilidad del malhechor para romper la cadena analizada, base del subsiguiente acto reprobatorio.

En este instante, el conflicto de la Tercera Antinomia va a mostrar su auténtico carácter: lo que ocultan los conocimientos en su igualdad de derechos se asienta sobre el hecho de que, perteneciendo a mundos

diferentes, ambos son plenipotenciarios de sus universos respectivos. Es decir, la serie de razones expuestas se organiza sobre la (falsa) suposición de que ambas verdades tienen semejante estatuto metafísico o crítico –cuando, páginas más adelante, Kant denostará la pertenencia de la tesis y de la antítesis al mismo nivel. Así, Kant escribirá que

> "dado que la libertad puede guardar relación con condiciones de tipo completamente distinto a las de la naturaleza, la ley que rige ésta no afecta a aquella y que, consiguientemente, una y otra pueden existir independientemente la una de la otra y sin interferencias mutuas".

El conflicto está planteado: especialmente en el ámbito del juicio moral la cuestión abruma, como el propio Kant lo reconoce en la siguiente nota a pie de página:

> "La verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Cuál sea en este carácter la parte que pueda considerarse como puro efecto de la libertad y cuál la debida a la simple naturaleza y al defecto, no culpable, del temperamento o a la afortunada condición de éste (merito fortunae), es algo que nadie puede averiguar. En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia".

Señalemos, conclusivamente, en este punto, la referencia a dos regímenes de fundamentación, cuya peculiar justeza se apoya en el incontrovertible hecho de su referencia a esferas delimitadas respectivamente. El problema no ha hecho más que plantearse: tenemos que la condicionalidad empírica afecta a los hechos naturales mientras que la incondicionalidad respecto a lo empírico que observamos, por ejemplo, en el caso traído a colación por el propio Kant podría limitar el campo de lo humano –el campo de lo inteligible frente a la esfera de lo fenoménico causal–.

Y, resumiendo, Kant planteará descarnadamente la cuestión en el mismo Parágrafo donde, posteriormente, ha de incluir el ejemplo esclarecedor someramente relatado justificando distinciones capitales, definitivas, de la "Crítica de la Razón Pura". Recojamos estas afirmaciones, cuya claridad no deja lugar a duda:

> 1. "Sólo pueden concebirse dos clases de causalidad con respecto a aquello que sucede: según la naturaleza o a base de la libertad".
>
> 2. "La primera es el enlace de un estado con otro anterior en el mundo de los sentidos, al cual sigue aquél según una regla".

3. "En cambio, por libertad en sentido cosmológico entiendo yo la facultad de comenzar un estado por sí mismo, cuya causalidad, pues, no esté a su vez según la ley natural bajo otra causa que la determine en el tiempo (...). Mas como de esta suerte no hay manera de obtener una absoluta totalidad de las condiciones de la relación causal, la razón se crea la idea de una espontaneidad que pueda empezar por sí misma a obrar, sin necesidad de que la preceda otra causa que a su vez la determine a la acción según la ley del enlace causal".

4. "La libertad en sentido práctico es la independencia del arbitrio respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad".

5. "En efecto, si los fenómenos son cosas en sí, no es posible la libertad. La naturaleza es entonces la causa completa y en sí suficientemente determinante de todo acaecimiento, y la condición de éste solamente se contiene siempre en la serie de los fenómenos que, junto con su efecto, son necesarios en virtud de la ley natural. En cambio, si los fenómenos no se tienen por más de lo que son de hecho, o sea, si no se tienen por cosas en sí, sino por meras representaciones enlazadas según leyes empíricas, deben tener otros fundamentos que no sean fenómenos. Pero semejante causa inteligible no se determina por fenómenos respecto de su causalidad, aunque sus efectos manifiesten y puedan determinarse así por otros fenómenos. Por consiguiente, junto con su causalidad, está fuera de la serie; en cambio, sus fenómenos se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. O sea que el efecto puede considerarse como libre respecto de los fenómenos, como resultado de los mismos en virtud de la necesidad de la naturaleza. Esta distinción, así expuesta en términos generales y de modo totalmente abstracto, tiene que parecer sumamente sutil y oscura, pero se aclarará en su explicación. Aquí sólo he querido limitarme a hacer la observación siguiente: que siendo ley ineluctable el enlace universal de todos los fenómenos en un contexto de la naturaleza, esta ley tiene que derribar forzosamente toda la libertad si se pretende insistir obstinadamente en la realidad de los fenómenos. De ahí también que nunca hayan logrado conciliar la naturaleza con la libertad quienes siguen en este punto la opinión corriente".

6. "En un sujeto del mundo de los sentidos tendríamos entonces: en primer lugar, un carácter empírico, en virtud del cual sus actos, como fenómenos, estarían íntegramente enlazados con otros fenómenos según leyes constantes de la naturaleza, y de ellos podrían derivarse considerando que éstos son sus condiciones; por consiguiente, enlazados con estos, constituirían miembros de una serie única del orden de la naturaleza. En segundo lugar, habría que concederle además un carácter inteligible, en virtud del cual, si bien es la causa de estos actos como fenómenos, no está él mismo bajo ninguna de las condiciones de la sensibilidad y no es él mismo fenómeno. Cabría también denominar carácter de esa cosa en el fenómeno al primero y carácter de la cosa en sí al segundo".

Rotunda presentación de la "humanización" de la Tercera Antinomia... Con rasgos capitales, con la elegancia irrepetible del más centrado rigor, Kant limita el problema: define las posibilidades (1, 2, 3 y 4), marca el ser del conflicto (5) y señala la solución (6) que encontrará adecuado ámbito en la *Crítica de la Razón Práctica*. El orden se cierra: se trata de dos leyes, la misma fractura que determina en toda la obra kantiana la distinción radical entre lo fenoménico y lo nouménico se reproduce a par-

tir de la Razón Pura, que se yergue alerta ante la diferencia entre lo cognoscible y lo inteligible, mundos de la Razón y para la Voluntad. Aquello permanece en el ámbito de la estricta cientificidad exigida por Kant para salvar el agravio comparativo abierto secularmente entre la Matemática y la Filosofía Natural y la Metafísica; esto –lo inteligible– no puede inscribirse en la arquitectura perfecta, cerrada, exigente, diseñada por el Tribunal convocado en las primeras páginas de la obra de 1781. Esto –lo inteligible– obedece a otra ley que es preciso buscar. Será la ley de la Voluntad –es decir, la desvelación del sentido de sus comportamientos–.

El dilema planteado por Kant marcará la identidad de la reflexión que centra las inquietudes de las generaciones siguientes: nada de oscuro existe. Se trata de aceptar la coherencia del sistema kantiano o de, subrayando su inesperado fracaso, optar entre una u otra de las legislaciones propuestas: como es sabido, de Reinhold a Schopenhauer se desbrozará la más incomparable de las fragmentaciones. Todo el orden teórico de los próximos cincuenta años se ordena a partir del criticismo kantiano. La historia filosófica de tan trascendental periodo –cuando Francia comienza a vivir una penuria filosófica significativa e Inglaterra inicia una ruta característica (que llevará al pragmatismo)– queda enmarcada por la necesidad de optar ante la literatura kantiana.

No deseo rememorar las concretas vicisitudes que provoca la publicación de la segunda *Crítica*: ocurre que la explosión es desaforada, enorme, absolutamente enriquecedora. Ya se había iniciado la lectura de Kant y, en esencia, subrayándose la sospecha de una incoherencia interna: como es sabido, K.L. Reinhold publicaba en 1786-1787 sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* que, a un tiempo, extendieron el conocimiento de la primera *Crítica*, obra a la que seguirían diferentes publicaciones inspiradas por el deseo de completar las insuficiencias del análisis de la Razón Pura: "para llevarlo a cabo de un modo arquitectónico, Reinhold se propone partir de un primer principio (clave de bóveda) que unifique sensibilidad, entendimiento y razón en una facultad más elemental: la facultad de representación, expresada en su principio de conciencia"[13]. Pero el conocimiento de la *Crítica de la razón práctica* acumula las intervenciones: los nombres de Stattler, Schulze –naturalmente: pues su *Enesidemo* provocará la respuesta fichteana–, Selle, Maimon o Jakob ilustran la inmediata riqueza y las insuficiencias que sugieren la urgencia de un desarrollo o continuidad. Tres pretensiones obsesivas se en-

13 FICHTE, J.G.: *Reseña de "Enesidemo"*, p. 10.

marcarán: la continuidad en la búsqueda de la ley unificadora e incondicionada –universal, necesaria–, la opción ante la consideración de la cosa en sí, auténtico fantasma siempre inquietante en el texto kantiano, y, en el horizonte, la valoración de su filosofía como discurso que supera el escepticismo o queda imantada por la sombra de D. Hume.

En tal contexto, aquí tan solo resumido en alusiones generales e indicaciones nominales, conviene situar el origen de la superación fichteana.

Quien será profundamente admirado por Hölderlin se siente admirado y arrastrado por el conocimiento de la filosofía kantiana que descubre en 1790. Su reconocimiento queda perfectamente expresado en estas palabras: "He considerado siempre la filosofía crítica según su espíritu como una fortaleza inexpugnable. Este no ha sido expuesto ni por Kant ni por Reinhold, y yo comienzo a entreverlo"[14].

La aceptación magisterial de Kant por parte de Fichte será reconocida positivamente en el verano de 1791 cuando éste se entrevista con el filósofo encumbrado, encuentro inolvidable al menos porque de esas horas surge la recomendación del maestro sobre la posibilidad de publicación de una obra que será el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, azarosa causante de la inmediata y fulgurante fama del joven filósofo. Muy pronto G.E. Schulze –en 1792– publicaría su *Enesidemo* que obtendrá la atención de Fichte dos años más tarde: entre ambas fechas –Fichte da a conocer su recensión en la "Gaceta literaria general" de Jena en 1794–, el reconocido discípulo kantiano centra buena parte de su dedicación en la reflexión sobre la Revolución francesa o las repercusiones antirrevolucionarias que aumentan a lo largo y ancho de Europa. La *Reivindicación de la libertad de pensar a los príncipes de los europeos que la han oprimido hasta ahora* y las *Contribuciones a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución francesa* son los textos capitales del periodo –1793– puesto que informan plenamente de la marcada orientación fichteana: quiere reflexionar filosóficamente sobre la libertad que continúa identificando con el ideario revolucionario y parece vislumbrar la posibilidad del camino. Este no puede ser otro que la identificación de un principio absolutamente incondicionado. Parece tal básica intuición inspirar las reflexiones que incluye en el boceto de carta a Reinhard –20 de febrero, 1973–: y, muy pronto, avanzará la primera versión –indirecta– de su sistema. Tal es el sentido de la recensión sobre

14 FICHTE, J.G.: *op. cit.*, p. 14.

la obra de Schulze citada anteriormente, y cuya redacción es demorada tanto por razones personales –el desposorio con Johanne Rahn– cuanto por el mantenimiento de un respeto hacia Kant y Reinhold respecto a los cuales no desea abrir inseparables abismos.

En la recensión ya se anuncian los ejes vertebrales de la inmediata filosofía que quedará explicitada en la *Doctrina de la ciencia* del 94-95: podrá observarse, en efecto, que la estructura, algo de suprema importancia en su pensamiento, ya se ordena de acuerdo con las tres partes respetadas de su obra posterior y que, por otro lado, la orientación hacia la exigencia de pensar el primer principio más allá de todo factum, cuya estancia en la conciencia implicaría el carácter previo de las leyes lógicas que lo hicieran posible, ya abre el camino hacia la reflexión sobre el Yo y su naturaleza que tan amplio como contundente desarrollo merecerá en los Grundlage. La intuición inicial va a explicitarse: la senda a seguir está trazada.

20.

Los últimos meses del año de 1794 son fundamentales para reconstruir los episodios preparatorios de la formación de la conciencia postrevolucionaria, o, si así se prefiere, de las posiciones morales y teóricas que cubrirán las décadas inmensamente agitadas de la centuria que está a punto de inaugurarse. Al respecto, la apertura de un proceso de maduración que, en su conjunto, sólo será detectable en su plena articulación en la década de 1840 está profundamente condicionada por el encuentro de los viejos condiscípulos de Tubinga con Fichte, o, si se desea, por los retos y propias insuficiencias que abre y ya insinuó la primera intervención fichteana en la *Doctrina de la Ciencia.*

Sería improcedente en este momento resumir los ejes fundamentales de su siempre renovada obra capital. Básicamente porque en el momento que, para nosotros, ha de presentarse como fundamental, ese instante fulgurante e irrepetible en el que el círculo de Tubinga entra en contacto con su obra y doctrina, el radiante romántico de la Filosofía sólo ha dado a conocer parcialmente la primera versión de la *Doctrina de la Ciencia*: estamos, efectivamente, en el invierno de 1794, y, para entonces, sólo los Fundamentos y la Parte Teórica ha sido recibida entusiasmadamente por sus oyentes, adelanto que se vería completado a partir de la Pascua de 1795, cuando el filósofo redacta el fundamental prólogo que abrirá la primera edición definitiva. Sin poder considerar, por tan-

to, el conjunto de su discurso, ni aún meramente las insuficiencias que se irán profundizando paulatinamente, es preciso identificar, no obstante, los gestos que convierten tempranamente al filósofo en obligado punto de mira de los tubingueses en diáspora forzosa.

No cabe duda, en primer lugar, que el público elogio que alinea a Fichte junto a la Revolución Francesa inscribe un signo que posibilita, anima y potencia al fructífero diálogo. El encuentro, al que inmediatamente me referiré, está determinado por esta opción política decididamente revolucionaria. Es cierto que Kant, Wollner –inspirador de los edictos de julio de 1780 referidos a la censura–, Guillaume Rehberg y, en general, el conjunto de la intelectualidad habían vuelto los ojos hacia Francia, imbuidos de entusiasmo –de la misma manera que Klopstock, Tieck, J. von Müller, Herder o los duques de Gotha o Brunswick–: pero es igualmente cierto que sólo Fichte es capaz de pronunciar públicamente alentadoras palabras de ánimo, respeto y entusiasmo cuando el proceso revolucionario abre el juicio antirrealista profundizando las condiciones que harán posible el bienio del terror jacobino[15], que Fichte es el único, entre la grandiosa constelación, que no sólo revaloriza las esperanzas revolucionarias sino que, siendo esto más fundamental, justifica la concreción política del proceso de la nación vecina cuando las alianzas antirrevolucionarias y las desconfianzas respecto a su legitimidad comienzan a manifestarse abiertamente. Es el posicionamiento decidido de Fichte el que, sin lugar a dudas, atraerá a los jóvenes tubingueses, en tanto su propia consideración estaba íntimamente identificada con las abstractas y generales referencias del propio filósofo.

Pero no se trata meramente de un reconocimiento teórico motivado por su ubicación política: a partir de esta explícita camaradería puede reconocerse otro poderoso vínculo, acaso tan fundamental y determinante en tanto conecta copn la naturaleza de la íntima vocación del viejo círculo. En efecto, el lugar asumido por el discurso fichteano para operar y llevar adelante la aventura de la conciencia es kantiano. La necesidad de fundamentar incondicionadamente la Libertad del Sujeto participa del horizonte teórico insinuado en el ámbito del tratamiento de la Tercera Antinomia –ya resumida– y, más concretamente, de las conclusiones de la segunda Crítica. Pero Fichte, como es sabido, no mantendrá una absurda fidelidad al reconocible maestro: es el suyo un kantismo crítico, cuyo signo más representativo indica las incoherencias del

15 Cfr. GUEROULT, M.: *Fichte et la Révolution Française*, pp. 244-246, especialmente, recogido en "Etudes sur Fichte", Hildesheim-New York, G. Olms Verlag, 1974.

texto kantiano respecto a sus objetivos iniciales. Es, por tanto, el Fichte que inicia la maduración de su *Doctrina de la Ciencia* en tanto ajuste de cuentas con las manifiestas insuficiencias kantianas al que inicialmente se acercan Schelling, Hölderlin y Hegel –directa o indirectamente, fiel o, a su vez, críticamente–.

No resulta excesivamente complicado rastrear los irrepetibles momentos de este acercamiento, cuya fijación cronológica es obviamente fundamental para interpretar con posterioridad el sentido de los textos que marcan tanto la quiebra de la adolescente conciencia revolucionaria cuanto la conversión hegeliana y el subterráneo discurrir, durante décadas, del agresivo Schelling. Las referencias que intercambian los amigos no dejan lugar a dudas.

Dada la sobresaliente importancia de la cuestión para entender el sentido de la inmediata etapa de la maduración hölderliniana y para entender el enigmático contenido del *Primer Programa* es conveniente centrarnos en tres puntos:

1. Reconstrucción cronológica del encuentro con la Filosofía fichteana. 2. Referencia a la naturaleza crítica con que las pretensiones del gran filósofo son enjuiciadas. 3. Insinuación de los caminos que quedan apuntados y que merecerán peculiares desarrollos en la continuidad de las obras respectivas.

Iniciemos este recorrido con la alusión a Hölderlin: suya es la primera noticia referida a Fichte, a quien se refiere admirado en la carta enviada a Neuffer en noviembre de 1794, recién llegado a Jena: "Fichte es actualmente el alma de Jena –escribe Hölderlin. Y continúa:– no conozco persona dotada de una semejante profundidad, de una parecida energía de espíritu. Buscar y determinar en los dominios más alejados del conocimiento los principios de este conocimiento, así como los del derecho, deduciendo de estos principios con un idéntico rigor de pensamiento las conclusiones más lejanas y más audaces; saber exponer por escrito y verbalmente, a pesar de la potencia de las tinieblas, con un fuego y una precisión... y esto es lo menos que puede decirse de este hombre. Sigo sus cursos todos los días, le hablo alguna vez"[16].

16 *Briefe*, p. 89.

Merece la pena destacar la percepción hölderliniana de los objetivos filosóficos fichteanos; pero también la alusión final sobre la continuidad en el seguimiento del curso y la alusión a una atención cercana que significa el emocionado grado con que Hölderlin se acerca a la nueva luz teórica, sustitución de un discurso cuyo encuentro con la realidad había servido para poner en evidencia el vano carácter de su verdad.

Hölderlin comienza a sentirse cercano de la figura de Fichte. Apasionamiento creciente éste, sublime, e infinito endeudamiento teórico e intelectual: J. Laplanche[17] ha supuesto que la pasión hölderliniana por Fichte resume un proceso de trasposición hacia la figura del filósofo del previo cariño mostrado hacia el paulatinamente alejado –y despreciativo en ocasiones– Schiller. Carece de relevancia la interpretación si consideramos la calidad de la perspicaz lectura crítica que Hölderlin realizará de la doctrina fichteana. Los textos que corroboran tal acercamiento teórico son numerosos. Pareciera que Hölderlin goza relatando su maravillado espíritu. Las referencias a Fichte conservadas en la correspondencia mantenida entre Hölderlin, Hegel y el cada vez más lejano Schelling son lo suficientemente explícitas como para ponernos alerta. En varias ocasiones se alude al entusiasmo hölderliniano por las clases del filósofo a las que asiste, como ya hemos dicho: en enero de 1795, por ejemplo, Hegel confesará a Schelling que "Hölderlin me escribe a veces desde Jena. Le reñiré por no escribirte. Va a clase de Fichte y habla de él con entusiasmo como de un titán que lucha por la humanidad y cuyo ámbito de acción no se quedará en las cuatro paredes del auditorio... Con toda seguridad se mantiene intacta (su amistad hacia Schelling) y creo que su interés por la dimensión pública de las ideas crece constantemente"[18]. Atención a esta postrera advertencia hegeliana.

Idea que, ciertamente, reitera casi literalmente meses más tarde, el 16 de abril de 1795, cuando Hegel comunica de nuevo a Schelling que "Hölderlin me escribe desde Jena a menudo. Está muy entusiasmado con Fichte, al que atribuye grandes proyectos"[19].

¿Mantendrá Hölderlin esta atracción hacia Fichte? Es algo que es necesario plantear. Por lo que ha quedado dicho, los iniciales elogios del poeta filósofo están generados por la consideración de los Fundamentos. E, inicialmente, algo mucho más significativo: ¿continúa su rela-

---

17 Cfr. LAPLANCHE, J.: *op. cit.*, pp. 48-49.
18 HEGEL, G.W.F.: *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 56.
19 *Ibid.*, p. 62.

ción? En carta a Neuffer del 19 de enero de 1795, había aludido a algunos problemas que se le han presentado –ya son conocidos– en la educación de su alumno: y cuenta que la señora von Kalb se ha ofrecido espontáneamente a poner fin a su suplicio. Y Hölderlin confiesa: "le expliqué que deseaba descansar lo más posible, que yo quería seguir todavía el curso interrumpido de Fichte; ella acabó por ceder y me proveyó de dinero para tres meses"[20]. De tal confesión puede deducirse legítimamente que Hölderlin asistirá al conjunto del curso fichteano –o, al menos, a la continuidad lógica de los Fundamentos–, así como el mantenimiento de su interés hacia la obra de Fichte, del que dejará noticia, por ejemplo, en carta enviada a su hermano el 2 de junio de 1796: "Fichte ha publicado un Derecho Natural que el librero me envía al instante; aún no puedo juzgar. Pero creo tener buenas razones para aconsejarte que lo adquieras"[21].

Ahora bien, ¿estamos ante una recepción acrítica, que podría compararse a las aceptaciones previas de otras influencias ya referidas? Creo que sería arriesgado pretender mantener tal consideración porque, por un lado, Hölderlin va a dejar inmediato testimonio de reales y muy interesantes suspicacias que, en resumen, ponen de manifiesto la evolución sufrida y anuncian, en última instancia, una modificación sustancial en la forma idónea para la comunicación del mensaje de la verdad. En efecto: el texto de la conocida carta a Hegel, escrita el 26 de enero de 1795, es revelador. Merece la pena su completa transcripción:

> "Los apuntes especulativos de Fichte –Fundamentos generales de la doctrina de la Ciencia–, así como sus 'Clases sobre la condición del sabio' (ya impresos), te interesarán mucho. En un comienzo sospeché mucho que era un dogmático.
>
> Si se me permite una conjetura, parece realmente haber estado al borde de ello o estarlo aún: su aspiración es ir en la teoría más allá del hecho de la conciencia. Así lo muestran muchísimas de sus expresiones, y esto es trascendente tan cierta e incluso más llamativamente que la aspiración de los metafísicos tradicionales a ir más allá de la existencia del mundo. Su Yo absoluto (= Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro método, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto. De modo que una conciencia es impensable en el Yo absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) Nada"[22].

---

20 *Briefe*, p. 99.
21 *Oeuvres*, p. 387.
22 HEGEL, G.W.F.: *op. cit.*, p. 57.

El texto es revelador en muchos aspectos: en primer lugar, por la identificación espinosista de la filosofía fichteana, pero, sobremanera, por esas líneas que debemos valorar en tanto reflexión crítica sobre la amenaza que se cierne sobre el sistema del filósofo y que no debía conectar precisamente con las propias reflexiones de Hölderlin; de hecho, la carta termina así: "El modo que tiene Kant de unir el mecanismo de la naturaleza (o sea, también del destino) y su finalidad me parece encerrar propiamente todo el espíritu de su sistema. Ciertamente es el mismo modo que tiene de resolver todas las antinomias. En esto de las antinomias Fichte tiene una idea muy curiosa, sobre la que mejor te escribiré otro día. Estoy dándole vueltas hace tiempo al ideal de una educación del pueblo"[23]. Este texto es revelador: insuficientemente señalado por la historiografía, esas breves líneas indican, por el contrario, que la admiración hölderliniana está supeditada a un acercamiento crítico que ya advierte de otro camino –sobre el que, obviamente, retornaré muy pronto–.

Así, es preciso subrayar: a) Que el acercamiento deslumbrado de Hölderlin a Fichte cubre una instancia reducidísima, cuyas últimas evocaciones constan en la carta remitida a Karl en abril –lectura ortodoxa de los Fundamentos–, si bien con anterioridad ha iniciado la crítica no tanto a las insuficiencias fichteanas cuanto a su fundamento mismo; b) Que es hacia enero de 1795 cuando la orientación de la crítica filosófica se ha centrado, y que c) Hölderlin se siente poderosamente atraído por la necesidad de explicar el mundo exterior sensible, asunto que el desarrollo de la filosofía fichteana resolverá, finalmente, con las patéticas alusiones a la fe de *El destino del hombre.*

Una paralela maduración es la seguida por Schelling, aún residente en Tubinga, si bien los ritmos del distanciamiento y, sobre todo, la orientación que asume señalan ya unas incipientes diferencias que no se le escaparán a Hölderlin. Es Schelling quien confiesa lo siguiente a Hegel: "Fichte llevará a la filosofía a una altura que va a dar vértigo incluso a la mayoría de los actuales kantianos... (...) Acabo de recibir el comienzo de las explicaciones de Fichte mismo, los Fundamentos generales de la doctrina de la ciencia. Leyéndolo me he dado cuenta de que no me había equivocado en mis profecías"[24]. Así escribe la noche de Reyes de 1795. Pero en la carta, junto a la fervorosa declaración profichteana, el joven filósofo introduce una interpretación tremendamente sugerente: la

23 *Ibid.*, p. 58.
24 *Ibid.*, p. 53.

comparación espinosista es esclarecedora. Confiesa trabajar en una Etica a lo Espinosa. Y agrega: "sentar los primeros principios de toda filosofía, en los cuales se unen la razón teórica y práctica". ¡Enigma aparente! Que se esclarece indudablemente cuando se coteja la nueva carta que recibe Hegel, escrita desde Tubinga el 4 de febrero de 1795. En ella Schelling establece:

1. La comparación Espinosa-Kant,
2. resuelta a favor del primero
3. sobre la terminología fichteana y las pretensiones anunciadas en los Fundamentos conocidos y admirados por Schelling.
4. Lo que le hace desembocar en una identidad Yo absoluto = Dios, de profundas repercusiones propanteísticas.

En resumen, Schelling finalizará la misiva del siguiente tenor: "Dios no es sino el Yo absoluto, el Yo en cuanto ha aniquilado todo lo teórico, y, por tanto es = 0 en la filosofía teórica. La personalidad es producto de la unidad de la conciencia. La conciencia, a su vez, es imposible sin objeto. En cambio, para Dios, es decir, para el Yo absoluto, no hay objeto ninguno, pues si no, dejaría de ser absoluto; es decir, que no hay un Dios personal y nuestra suprema aspiración es la destrucción de nuestra personalidad, la transición al ámbito absoluto del Ser, transición que con todo no es posible por los siglos; o sea, sólo acercamiento práctico al Absoluto y, por tanto, inmortalidad. Tengo que acabar"[25], agrega despidiéndose sin haber –seguramente– explicitado el conjunto de sus reflexiones aun cuando lo dicho sea suficientemente significativo.

He de volver sobre lo que auspician los respectivos textos de Hölderlin y Schelling, por ahora tan sólo transcritos. Lo cierto es que, como en el caso del primero, también Schelling va a explicitar muy pronto su alejamiento de quien parece encandilar y provocar un renacimiento filosófico de límites extraordinariamente amplios. Su alejamiento es sensiblemente posterior: queda anuncio del mismo en la carta que envía a Hegel en julio y en la que protesta contra la guerra abierta contra Fichte, odio de estudiantes y rencillas enconadas con sus colegas. Su defensa del valor fichteano es explícita, aunque conviene tener en cuenta que, por un lado, admitirá Schelling que "cierto, amigo, que aún se halla lejos la revolución que esperamos de la filosofía"[26] y, por otra parte, le anuncia

25 *Ibid.*, pp. 59-60.
26 *Ibid.*, p. 63.

la publicación de sus *Cartas*, publicadas las primeras en el "Philosophisches Journal" de Niethammer. El reto ha sido recogido y la diáspora iniciada. Así, y concluyendo respecto al sentido del acercamiento de Schelling, sería necesario subrayar: a) la emoción inicial se asienta a comienzos del año de 1795, ya presente la intuición del valor superador de la filosofía de Espinosa; b) que ésta es recibida como instrumento esencial muy pronto, para c) conducir a Schelling a la redacción de las *Cartas* aparecidas en la publicación de Niethammer.

Quien parece mantenerse al margen es Hegel. Alejado, sin tener contacto inmediato con la filosofía de Fichte, su evolución y conocimiento serán tardíos: acaso, esta distancia le salva de tener que librar la batalla, original y dramática, con Fichte. Es cierto que conoce algo de su literatura, y así podemos constatarlo en la consideración de una carta de Schelling[27]; pero desconoce los notables Fundamentos.

Puede afirmarse rotundamente que Hegel aún no se ha encontrado con el discurso fichteano en el momento en que Schelling inicia una inequívoca conversión propanteísta y Hölderlin prepara la necesaria reescritura a partir del fracaso teórico del discurso fichteano. Hegel sólo parece conocer algunos textos sociopolíticos del admirado maestro de sus condiscípulos. Desde luego, los Fundamentos son desconocidos para el aislado crítico de la religión que confiesa estar dispuesto a estudiarlos en verano, según asegura a Schelling en carta del 16 de abril de 1795, luego de valorar intuitivamente lo que de positivo espera encontrar en ellos. Noticia e intención que repetirá de nuevo en carta al propio amigo en agosto: "estoy intentando estudiar los Fundamentos de Fichte", escribe[28], dando a entender, en el contexto de la misiva, que no lo ha realizado, puesto que incluye la observación a renglón seguido sobre su escasa formación filosófica debido a lo cual no debe esperar observaciones notables sobre la obra que su compañero le promete.

El encuentro Jena-Tubinga, por tanto, se realiza en el panorama cronológico reconstruido. Un Hegel distante se enfrenta a una lectura schellinguiana de límites prácticamente decididos y al efusivo y emocionado acercamiento hölderliniano a la magnífica obra del gran filósofo, no exento de tonos críticos. En este sentido, Schelling pretenderá aparecer como la superadora consumación de la verdad fichteana mientras que,

27 Cfr. *ibid.*, p. 59.
28 *Ibid*, p. 66.

por su parte, Hölderlin va a intuir las insuficiencias radicales de la *Doctrina de la Ciencia* para iniciar la articulàción de otro discurso, en líneas generales expresado en la definitiva versión del *Hiperión.*

El acercamiento a la filosofía fichteana aparece atravesado por una circunstancia sobre la que he tenido ocasión de insistir con anterioridad: se trata de la óptica espinosista. Es preciso incidir sobre la ilusión que rodea las lecciones de Jena en tanto se articulan inmediatamente con la antigua referencia que en tan gran medida había merecido la atención hölderliniana y, pese a la escasez de testimonios, el incipiente cariño profilosófico de Hegel.

Pero no se debe permanecer en la comparación de referencias e ilustraciones: pues ocurre que el océano espinosista en nada se asemeja a la orientación fichteana, desechando la advertencia de cercanas expresiones. Y la cuestión deslumbra esplendorosamente cierta en el propio discurso de Fichte.

Pues en la *Doctrina de la Ciencia*, dos significativas referencias a Espinosa indican el tipo de tratamiento que merece su filosofía para Fichte. La primera de ellas, antes de pasar a la consideración del Segundo Principio condicionado en su contenido, resume la crítica al señalar cómo el filósofo judío se salta el límite del Yo en busca de una unidad superior que excede al propio contenido y realidad sustancial del Yo[29]. Por tanto, indicación de un error lógico –desde la lógica fichteana–. Tan sólo –agrega finalmente luego de ensalzar la obra de Maimon en que se establecía la comparación entre Leibniz y el propio Espinosa– la tendencia crítica de la Filosofía acepta permanecer absolutamente en el interior del Yo para, desde aquí, desarrollar la Filosofía –de lo abstracto a la singularidad–. Y páginas más adelante, Fichte retorna sobre idéntico enfrentamiento: "Así Espinosa pone el fundamento de la unidad de la conciencia en una sustancia, en la cual debe ser tal conciencia necesariamente determinada, tanto en la materia (la determinada serie de la representación), como en la forma de la unidad. Pero yo le pregunto: ¿Qué es, pues, lo que contiene a su vez el fundamento de la necesidad de esta sustancia, tanto en lo que concierne a su materia (las diferentes series de representaciones contenidas en ella), como en su forma (según la cual todas las posibles series de representaciones deben agotarse en ella y cons-

29 FICHTE, J.G.: *Doctrina de la ciencia*, ed. cit., p. 20.

tituir un todo acabado)?"[30]. Por tanto, no parece posible mantener la consideración de una relación teórica entre Espinosa y Fichte: es obvio que la explícita referencia crítica carece de sentido, profundamente, puesto que el territorio elegido por el idealista como origen necesario de la fundamentación se aleja infinitamente del espacio asumido por el heterodoxo judío. Pero lo que interesa subrayar es la improcedencia de la lectura que conducirá a Hölderlin y a Schelling, en semejante medida y en tanto la sugerencia de cercanía se insinúa, a reprobar la alternativa del filósofo en quien tantas esperanzas se depositan inicialmente.

Interesa sumamente calibrar el carácter de las opciones respectivas, de los horizontes de Hölderlin y Schelling, a los que, con posterioridad, se añadirá la figura y la sombra de Hegel. Han quedado expresadas suficientes notas acerca del indicio del alejamiento hölderliniano: a finales de enero de 1795, algo del sistema fichteano no parece convencerle, así como Schelling, meses más tarde, diseñará en sus *Cartas* una ruta original que deberá asumir para cerrar la polémica sobre el conocido fragmento programático del maduro idealismo alemán.

Por lo que respecta a Hölderlin, la maduración de su distanciamiento fichteano cubre una instancia temporal un tanto imprecisa, acaso extendida a lo largo del año de 1795 y los primeros meses de 1796. Conocer la tendencia presente que orienta su alejamiento y el anuncio embrionario de un planteamiento teórico que no culminará, pero claramente dialectizante, aunque cargado de insinuaciones provechosas, es relativamente sencillo si se atiende a algunos textos de este periodo empobrecido en la creación de composiciones poéticas, si bien, contrariamente, absoluta e inolvidablemente rico en virtud de las nuevas luces que provocarán su llegada a Frankfurt.

Los textos a los que me refiero son los siguientes, redactados a partir de ese momento señalado con anterioridad –enero de 1795–, cuando la posición ante el reverenciado filósofo parece vacilar.

1. Partamos de la carta a Hegel anteriormente evocada, y que Hölderlin fecha el 26 de enero de 1795. En este envío, como se ha señalado con anterioridad, se pone de manifiesto la ambivalencia teórica hölderliniana –agudizada sucesivamente–, pendiente ya entre la creciente admiración y notables apuntes críticos. Su consideración arroja suficiente

30 *Ibid.*, pp. 32-33.

luz para identificar y caracterizar el aún por ahora ensombrecido eslabón entre el común republicanismo juvenil y la consumación de las posturas postreras.

No tiene desperdicio. Confesiones personales –relativas al fracaso de su tarea de educador, evocación deslumbrante y alterada de la visita a Goethe, anuncio de una paz deseada y, aparentemente, alcanzada al fin– se mezclan con consideraciones e indicaciones insustituibles respecto a su maduración intelectual. Algunos fragmentos llaman poderosamente la atención –en parte han sido evocados con anterioridad–.

La parte más sustancial es referida a Fichte. Ella compone lo fundamental de la misiva, y las alusiones están hechas desde distintos puntos de vista. Habría, así, que distinguir entre los signos explícitos de admiración que suscita la obra de Fichte –alude Hölderlin a los "Fundamentos" y a las "Clases sobre la condición del sabio"–, especialmente concretada a "la posición (en su lenguaje) del Yo y del No-Yo" que califica de "ciertamente curiosa", y a la original manera fichteana de resolver el problema de las antinomias, y una breve referencia crítica que no conviene subestimar. Al respecto, Hölderlin acierta a identificar el corazón del idealismo crítico: "su aspiración es ir en la teoría más allá del hecho de la conciencia", escribe para manifestar las inconcreciones del Yo absoluto fichteano, proclive a la acusación de "dogmatismo".

La alusión de Hölderlin es signo de una perspicacia notable, ya que si el lector de la *Doctrina de la Ciencia*, en su edición completada de 1795, puede manifestar cierta sorpresa ante los comentarios ingenuos –u obvios en su corrección–, del poeta, debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la carta, enviada desde Jena en enero de 1795, sólo puede estar referida a lo entonces publicado o conocido, y que sólo quedaría completado en la Pascua de Resurrección cuando el filósofo redacta para su publicación el fundamentalísimo Prólogo. La posición de Hölderlin ante Fichte parece relativamente ambigua: reconoce y salva ciertos elementos lógicos y metodológicos, subraya la importancia del objetivo perseguido por la *Doctrina de la Ciencia* fichteana, esplendorosamente trasparente en las páginas que abrirán la edición, y, finalmente, alude a ciertas opiniones críticas.

¿Puede preverse el camino que comienza a recorrer Hölderlin? Es posible, desde luego: sabemos por el texto de Hegel ya citado –"creo que su interés por la dimensión pública de las ideas crece constantemente",

como escribió en la carta de enero de 1795 a Schelling– cuál es la orientación de las inquietudes hölderlinianas, punto de atracción indudable hacia el pensamiento de Fichte, y, como inmediatamente ha de verse, tendencia paradójicamente congelada.

En la carta de enero de 1795 que estamos comentando hay dos alusiones que nos abren un camino de enriquecedoras insinuaciones. En un momento, casi al final del texto conservado, Hölderlin confesará que "estoy dándole vueltas hace tiempo al ideal de una educación del pueblo". ¿Qué quiere expresar Hölderlin? ¿Cuál es su programa de educación del pueblo? Sabemos, ante todo, que la profunda crisis vivida en casa de los Kalb ha corregido su concepción de la innata naturaleza inocente del sujeto. ¿Es posible pensar que se trata del ideal educativo fichteano? ¿Cuál era éste? Se me permitirán unas breves palabras al respecto.

Es indudable la vocación pedagógica fichteana. Heimsoeth lo señalaba cuando escribía que "siempre, incluso en la época apurada de conflictos, cuando se dedica a la profesión de preceptor, sigue siendo el propósito apasionado de su vida el de influir en la educación de los hombres; sueña con grandes acciones sobre los destinos del hombre y la formación de las sociedades mediante su actividad de educador en las cortes de los príncipes"[31]. Pues bien, este sueño fichteano es el que orienta decididamente la elaboración de la versión del 94: he insistido en otro lugar sobre esta motivación sociopolítica de la filosofía fichteana a cuya luz considero debe ser sometida y desde la que es preciso reconstruir su discurso y entender sus insuficiencias[32].

Creo que existe un texto de incontrovertibles conclusiones en este sentido: me refiero al Prólogo que abría la Segunda entrega de la obra, escrito en la Pascua de 1795. Fichte, recogiendo algunas de las críticas recibidas, refiriéndose directamente a aquellos que apuntaban a la oscuridad del texto y a la incompletud del mismo, contesta decidido que "particularmente estimo necesario recordar que no pretendía decirlo todo, sino dejar también algo para que mis lectores pensaran. Hay muchos malentendidos que preveo con seguridad, y que habría podido remediar con un par de palabras. Sin embargo, tampoco he dicho este par

---

31 HEIMSOETH, H.: *Fichte*, p. 12.

32 Cfr., ante todo, presente esta orientación en el fundamental PHILONENKO, A.: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*; mucho más modestamente, como es obvio, he pretendido vertebrar en torno a esta idea mis *Introducciones a Fichte*, Zaragoza, Pórtico, 1982.

de palabras, porque podría oprimir el sentimiento personal. La *Doctrina de la Ciencia* no debe imponerse en absoluto, sino que debe ser una necesidad, como lo es para su autor"[33]. La explicación fichteana no permite mucho lugar a la duda: el filósofo está convencido de la potencia universal de la reflexión de la conciencia para conquistar la verdad del principio absolutamente incondicionado. Y, así, cuando líneas después afirma que "podría no obstante haber una posibilidad, hasta ahora sin duda impensable para mí, de quebrantar esos principios. También esto sería por mi parte bien recibido, porque por ello se lograría la verdad. Solamente hay que aventurarse en ellos e intentar quebrantarlos"[34], apunta a aquello sobre lo que se asienta el rigor del proceso emprendido: pues lo esencial es la indicación de la posibilidad universal de la conciencia para alcanzar un incontrovertible punto de partida, dejando a un lado el concreto contenido del discurso por él mismo desarrollado –sin que quiera decirse que carezca de importancia el sentido de su opción teórica–.

Se trata, naturalmente, de una concesión retórica. Fichte está deslumbrado por la transparencia y por la arquitectura lógica de la *Doctrina de la Ciencia*. Pero dichas observaciones señalan, con inequívoca contundencia, el carácter pedagógico de la vocación fichteana que se remonta desde el postulado de la uniformidad de las conciencias que, motivadas por un rigor lógico asentado a partir del apriori de la subjetividad incondicionada, impermeable a todo factum originado desde lo empírico, pueden concluir en el establecimiento de discursos similares. La *Doctrina de la Ciencia* aparece, así, como el ofrecimiento de un ejercicio que ha realizado el maestro y al que se invita al oyente. ¿Cuál es el camino que debe ser recorrido a partir de la postulación del Yo puro, que sólo con posterioridad y desde él mismo, descubrirá la objetividad de un mundo que, lógicamente, es descubierto por su propio movimiento introspectivo/lógico?

Un breve resumen de las iniciales páginas de la obra del 94 sería suficiente para ofrecer una aclaratoria respuesta: estamos ante las iniciales páginas de la *Doctrina de la Ciencia*, según es transcrita –oralizada por el filósofo– en la edición de 1794-1795. Fichte busca el principio absolutamente incondicionado: y comprendemos que las determinadas condiciones que exige el juicio A = A no son requeridas similarmente por la proposición Yo = Yo, única afirmación en la que la "acción de poner" (la cópula) implica necesariamente la existencia del sujeto. O dicho

33 FICHTE, J.G.: *Doctrina de la ciencia*, ed. cit., p. 9.
34 *Ibid.*, p. 9.

de otra manera: la afirmación del juicio concreto implica la existencia del Sujeto. Por afirmar se establece no sólo la corrección formal de la proposición sino también la verdad de aquello de lo que es representación, acontecimiento o simultaneidad no realizada en la formulación del tradicional principio de identidad que requiere la existencia de la conciencia que juzga y de la existencia del sujeto sobre el que se dice algo. La universalidad de la verdad lógica del juicio es acompañada, en el exclusivo caso del Yo = Yo, por su incondicionalidad.

Principio incondicional, transparente para todo afirmante de la proposición –en tanto la conciencia pone la cópula y afirma, así, su existencia necesaria–; de lo que a continuación trata Fichte es –rigurosamente– de analizar la realidad "ideal" de ese Yo sujeto sobre el que ya ha sido afirmado algo: qué es. Sujeto, predicado, yo existente, afirmación predicativa del sujeto referido: pero, ¿puede afirmarse algo más?

Como es sabido, el segundo principio –condicionado en cuanto a su contenido– expande la cualidad del Yo sujeto. Esto es, afirma algo no transparente inmediatamente para el oyente-lector; para el Sujeto-tú histórico. Porque, directamente, la afirmación de la identidad del Yo en la conciencia implica mediatamente el reconocimiento –en la propia conciencia y sin extralimitarnos de su espacio– de la realidad del no-ser de la conciencia que, afirmándose, señala la identidad del origen de lo No Yo. Que sólo puede ser la acción de la conciencia quien, diciéndose, se limita en su identidad afirmando, a un tiempo, la desconocida identidad de lo que ella misma no es –lo que, a lo largo de los "Fundamentos", Fichte denominará No-Yo.

Desde mi punto de vista, el rigor lógico de Fichte, asentado sobre el procedimiento deductivo que parte de la inmediatez de la conciencia del Yo, es absoluto. Las proclamaciones admirativas hacia el filósofo *deben proceder* del carácter de este rigor endemoniado. Colocados en el espacio propuesto por Fichte, obedientes a su rigor, hasta la apertura de la exposición que desarrolla la relativa condicionalidad del Tercer principio no deben –no pueden: sobre la base propuesta (se repite)– existir, o aparecer, problemas. Señalaría, no obstante, un inicial problema intranquilizante: es el apartado B de la exposición del Tercer principio condicionado en cuanto a su forma donde se recogen paralela y contemporáneamente proposiciones formalmente inconciliables. Aún más precisamente: sugiero la lectura de los apartados 6 y 8. Que dicen:

> "6. No hay que esperar, que alguien pueda dar otra respuesta que esta: deben limitarse mutuamente. (...)

8. Limitar algo significa: anular no total, sino solo parcialmente, la realidad del mismo por negación. Por consiguiente, el concepto de límite contiene, además de los conceptos de realidad y de negación, el de la divisibilidad"[35].

Tales fragmentos son claves. El Lector no recupera tan sólo el reconocimiento teórico de la presencia de la negación-afirmación, del ser-no ser, de lo presente y de lo ausente que es también presente, del A y del -A, de tantos términos en tanto idénticos, sino que, notablemente, se encuentra, como respuesta al a priori, con que es precisa una cualidad común para hacer posible la identidad, para legitimar su corrección, con el concepto de *limitación* –que anuncia el de *divisibilidad. A priori* –justo es decirlo– que sólo aparece como tal sobre la base de la soberanía fichteana de la "síntesis", exclusivo momento fundamental y diferenciador de su discurso: pues, efectivamente, el a priori de la filosofía fichteana depende –de cualquier forma– del reconocimiento de su fundamentalidad, cuestión esta que, no obstante, debemos aquí marginar *aunque no sea lícito olvidarlo.*

Hemos dicho: el Lector recupera los conceptos de afirmación y de negación como vinculados y compatibles en cuanto a su contenido en virtud de la demostración previa de los anteriores Principios. Señálese que el concepto de límite no se mantiene ni deriva del análisis de las proposiciones expuestas. *Viene de otro lugar*: es la respuesta al por qué no rechazar la aparente incompatibilidad de aquello que queda explícito en la exposición del tercer principio. Esto es, el concepto de "límite" no está ahí *lógicamente* sino que pertenece al ámbito de lo a priori –de lo ideológico, derivado de lo ideológico– que debe explicar por qué las proposiciones, contradictorias formalmente, no lo son realmente en el espacio de la conciencia.

Pues bien: la razón de la no incompatibilidad en cuanto al contenido de las proposiciones formales incompatibles radica en la indicación de una cualidad común –efectivamente–. Se trata de la divisibilidad que capacita no sólo la posibilidad de la síntesis sino que, mucho más fundamentalmente, reafirma el carácter esencialmente activo del Yo que pone la cópula que "realiza" –literalmente– el juicio.

Así, limitación, divisibilidad y acción son los límites de la filosofía de Fichte. La limitación tiene sentido en cuanto limitado y limitante tienen algo en común que la actividad del Yo reconoce; la divisibilidad implica la diferencia de las realidades divisibles, la comunidad cualitativa

35 *Ibid.*, p. 25.

de alguna de sus partes y la posibilidad de dejar de serlo; la acción como cualidad del Yo confiere sentido a los conceptos de divisibilidad y de limitación, sólo inteligibles a partir de su consideración.

No es otro el embrión de la filosofía fichteana. Pero veamos ahora qué implicaciones tiene.

Quisiera señalar, en primer lugar –y antes de toda otra consideración–, el carácter que retoma, desde la distancia que parece señalar la opción idealístico-kantiana, el discurso fichteano; porque, subterráneamente, vuelve a ser un discurso sobre el hombre, sobre el ideal del hombre, sobre las consideraciones que al hombre le merece de la edad histórica y sobre el juicio que provoca la situación socio-moral del –de su– presente. No está equivocado Didier Julia cuando afirma que Fichte habría limitado soberanamente el corazón de un nuevo humanismo, esforzándose básicamente por diseñar una concepción del ser humano como conciencia angustiosa de la libertad inalcanzable[36].

Acabo de escribir que es importante reconocer las implicaciones que conlleva la necesidad de la síntesis expuesta en el Tercer Principio de los "Fundamentos": limitación respectiva, divisibilidad y acción, tales son los conceptos que nos conducen y ayudan a transparenciar las mismas. Y señalaría, *en primer lugar*, el desajuste entre la existencia permanente y necesaria del Límite –lo que le lleva a Fichte a definir al sujeto por su finitud infinita: finito en tanto permanentemente limitado en su identidad por aquello que, abstractamente, es representado en la misma conciencia como no siendo del ser que se es; infinito en cuanto la tendencia a irrumpir en el espacio de la no-identidad es insuperable dada la definición del Yo como esencialmente activo, como ser que pone algo –la cópula en el juicio–, que, por lo tanto, hace y, *haciendo, se reconoce y es*, existe– entre la existencia permanente y necesaria del Límite –decía– que se describe y deduce en la Doctrina de la Ciencia y el convencimiento de un punto final no constreñido por límite alguno. No se trata de invocar una coherencia desde el exterior del discurso fichteano: téngase presente que la vocación de su filosofía es la de conseguir la plena armonía de la Razón que, desplegándose desde la fundamentación, encuentra aplicación en los campos específicos del derecho, de la moral, de la política y de la historia. Pues bien: comparando, situando el concepto y el significado del Límite sobre los variados espacios teóricos que deseó desarrollar Fichte, nos encontramos que si, antropológicamente,

36 Tal es el eje de su interpretación: cfr. JULIA, D.: *Fichte*, ed. cit., p. 51.

la conciencia descubre permanentemente su ser limitante y su ser limitado, por el contrario moral, jurídica, política e historicamente se sueña la realización plena de la *idealidad no limitada.*

Los textos que podrían evocarse son infinitos: la Doctrina de la Ciencia no parece resolverse adecuadamente en el marco histórico y social. Baste recordar la advertencia de Gueroult, quien concluía que la posición de Fichte se mantuvo obstinada en justificar la revolución en sus principios y resultados. Sobre los supuestos desastres políticos del cercano proceso, lo que Fichte no parece abandonar es la conciencia de que Francia ha alcanzado la representación jurídico-política en cuyo espacio el despliegue del Yo se completa; el hecho efectivo de que el sujeto social se encarna en la soberanía del pueblo, punto a partir del que puede iniciar la marcha legítima hacia la perfección anhelada.

Existe un párrafo tremendamente significativo, terminante y claro en "El destino del hombre", acaso la obra fichteana que mejor reproduzca las internas vacilaciones sistemáticas del filósofo Fichte; con él concluye Fichte el capítulo I del Libro Tercero. Y podemos leer en él lo siguiente:

> "Este es el fin de nuestra vida terrenal (se refiere Fichte a la final situación de realización colectiva), el único que la razón concibe, y en cuya indefectible consecución confía. No es un fin, al que tendamos por ocupar nuestra actividad de alguna manera, pero que pudiéramos sustituir por otro; es un fin necesario, es un fin que debe ser realizado en un tiempo fijo, tan ciertamente, como cierto es que existe un mundo real, y que existe una humanidad dotada de razón, para la cual, fuera de aquel fin, no se concibe otro serio y razonable, y cuya existencia sólo se comprende en razón de este fin. La vida humana no puede ser obra de un genio diabólico, que después de haber sembrado en lo más íntimo de nuestro ser una aspiración imposible, se recrease contemplando nuestros vanos esfuerzos para realizarla, nuestras tentativas mil veces renovadas hacia un ideal fuera de nuestro alcance, nuestras vueltas vertiginosas alrededor de un círculo, en el cual siempre volvemos al mismo punto, riéndose de la seriedad con que ejecutamos esta ridícula maniobra; si esto fueras así, el sabio no podría hacer nada mejor que dejar su papel, arrojando lejos de sí su mísera existencia, y saludar como aurora de una vida más conforme con su razón, el instante de su muerte terrenal; por tanto, aquel fin debe ser alcanzado en la vida y por la vida, pues la razón me ordena vivir; será alcanzado, pues yo existo"[37].

termina diciendo el filósofo. Las contundentes muestras respecto a la posibilidad de alcanzar este ideal son constantes en Fichte. Lo serán a la altura de los años 1795-1800, y son frecuentemente renovadas con posterioridad. Lo son en "El destino del hombre". Y no desaparecen –sino

37 FICHTE, J.G.: *El destino del hombre*, 1976, p. 131.

que son, por el contrario, traducidas a otros espacios– en "Los caracteres de la Edad Contemporánea", aviso de la cercanía del definitivo imperio de la Razón, y no desaparecen, por ejemplo, de "Los Discursos a la nación alemana", en cuyo inflamado tono reivindicador de una nueva educación se encuentra la advertencia de ese finalismo que contribuye a establecer la educación racional y popular.

Puede recordarse, legítimamente, que las advertencias al respecto son posteriores al conocimiento y relación entre el filósofo y los condiscípulos de Tubinga. Efectivamente: pero no deja de ser significativo. Pues no debe olvidarse que ellos acuden a Fichte porque suponen que el rigor lógico-deductivo de la Doctrina de la Ciencia va a conducirles a la fundamentación del proceso de la Libertad. Debemos pensar –como inmediatamente quedará expuesto– que lo que sucede es que Hölderlin, Schelling, y, más tardíamente Hegel, se sienten decepcionados por el camino fundamentador del discurso fichteano aun cuando sigan sintiéndose atraídos por la vocación de esa filosofía a la que observan perdiéndose en oscuras y profundas tinieblas.

Claro está que la valoración de la filosofía fichteana no puede hacerse en base a la constatación de esta incoherencia interna: no se trata, ni quiero señalarlo así, que la conceptualización de la Doctrina de la Ciencia no sea llevada coherentemente hasta el marco de la historia, la política o la moral. El problema es, ciertamente, mucho más trascendental y orientativo: pues lo que sucede es que no puede realizarse el encuentro entre la pretensión social de la filosofía fichteana y la fundamentación rigurosa desde la conciencia. Ocurre que, en Fichte, hay dos caminos paralelos que no pueden encontrarse: aventuro que, por lo mismo, cuando los condiscípulos de Tubinga lo descubren se ven en la necesidad de olvidar a Fichte por lo que respecta a la fundamentación para elaborar una cimentación radicalmente nueva. Pronto ha de verse.

Así, la noción de síntesis, tal y como es expuesta hacia 1795, implica la eternidad sustancial del límite de la conciencia mientras que las representaciones o manifestaciones de la propia conciencia abogan y desean establecer el reino de una idealidad –más allá de la cual no hay nada–. La filosofía de Fichte explica, así, el camino hacia el establecimiento de la idealidad; reivindica la idealidad negadora del límite; pero, al haber definido sustancialmente a la conciencia por esta necesaria acción que, para ser y subsistir, debe estar limitada no es capaz de fundamentar científicamente el objeto de la vocación filosófica originaria. Tal es la situación que deben afrontar, teóricamente, los entusiasmados oyentes del Filósofo de Jena.

Hay, no obstante, *una segunda implicación* sobre la que no puede ni debe pasarse. De su problematicidad será plenamente consciente el filósofo: ¿cómo, habiendo establecido la necesidad de fundamentar la Ciencia en la realidad formal, abstracta, de la conciencia, puede establecerse el puente entre el pleno mundo de lo eidético y el espacio de lo contingente? El patetismo del "El destino del hombre" es rotundo: la afirmación del mundo empírico tan sólo descansa en la fe, en la necesidad de ese ámbito sociohistórico sin el cual las pretensiones morales del sujeto quedan reducidas a mera pantomima. El mundo debe existir... si el sujeto es moral: efectivamente, de lo contrario, qué calificaría la bondad de la aventura humana... Fichte demuestra la necesidad del mundo empírico; pero lo que no demuestra es su existencia. La necesidad lógica del mundo empírico sólo se transciende como realidad efectiva desde el supuesto de la moralidad del sujeto.

La lectura de "El destino del hombre" –como ya ha quedado dicho– representa la culminación de las vacilaciones fichteanas: la palpable demostración de la consciente problemática que aprisiona el idealismo subjetivo. Y, sin embargo, no se trata de una tardía explosión; antes bien, ante lo que nos encontramos es con la explicitación, con la confesión de una sospecha que, sumergida, dirige el desarrollo de la Tercera Parte de la versión de la Doctrina de la Ciencia de 1794-1795. En las páginas del inicial acercamiento, aquel conocido por Hölderlin y del que Schelling tiene noticias igualmente, el rigor deslumbrante de los Fundamentos comienza a desmembrarse en la excesiva funcionalidad que se concede a la imaginación productora –ya en la Parte Segunda– para estallar en los conceptos claves de la parte postrera. Sentimiento, anhelo... son los términos que explican y limitan la Práctica de la conciencia tan magistralmente defendida al inicio de la obra. Fichte no es capaz de salvar las fronteras de la conciencia formalizada de los "Fundamentos", allí donde todo Yo es idéntico porque su sustancia es la necesidad de poner, de hacer, de actuar. El sujeto histórico queda disuelto, el sujeto social no es vislumbrado.

El fantasma kantiano impide a Fichte levantar el vuelo. De la sombra herida del pájaro que no puede descender del reino soleado fabulosamente emergerán los herederos de Fichte.

Pues bien: sin lugar a dudas, cuando Hölderlin comunicaba a Hegel que pensaba un "ideal de educación del pueblo" no se estaba refiriendo a un proyecto asentado sobre el postulado de la identidad universal de las conciencias, y, subsidiariamente, sobre el concreto desarrollo de la

Doctrina de la Ciencia. Lo que ocurre es que esa cierta intuición que indica el desagrado ante la filosofía fichteana tardará en esclarecerse y merecer una concreción textual relativamente satisfactoria.

Entonces, ¿nos es posible reconocer el rumbo que seguirá Hölderlin? ¿De qué se trata esa educación del pueblo? Hay una segunda indicación en la carta remitida a Hegel que puede orientarnos: es el comentario a su trabajo centrado en la redacción del *Hiperión.* "Mi actividad productiva se concentra casi exclusivamente en la elaboración de los materiales de mi novela", para añadir a continuación que se trata, aún, de una masa bruta[38]. Vuelvo a subrayar la extrañeza que debiera provocar este comentario, apenas distanciado de la aparición de las cartas de Thalía, con las que hemos de suponer que Hölderlin estaría satisfecho dado el tiempo escaso transcurrido desde su escritura y la ilusión puesta en favorecer su conocimiento público. Ocurre, sin embargo, como ha quedado expresado con anterioridad, que, conocido Fichte, el horizonte roussoniano y schilleriano, que se mostraba conflictivamente en la Introducción y en el diálogo recordado de Adamas, han quedado superados y, consecuentemente, Hölderlin se siente obligado a un nuevo proceso de maduración del proyecto tantas veces soñado. En resumen: Hölderlin sospecha los inconvenientes filosóficos del discurso fichteano, asume las críticas de dogmatismo reconociendo la fundamentalidad de superar el ámbito del Yo puro –no obstante– y este desacuerdo de naturaleza filosófica le arrastra a la intuición de la no-universalidad de las conciencias y, por lo mismo y derivadamente, a madurar un nuevo proyecto educativo y a diseñar una nueva manera de orientar la acción y de literaturizar el mensaje de la verdad.

Se trata, originalmente, de indicios... Pero pueden ser provechosamente articulados. Los fragmentos conservados de la redacción hiperoniana que se redacta en los meses vividos en Jena son ilustrativos. Y es especialmente rotundo el pasaje en que Diótima evoca el sueño de una comunidad nueva: la referencia de este fragmento es radical por cuanto la ignorancia de Hiperión es encaminada por ella que, en la definitiva versión, sin embargo, será enseñada y aventajada por el héroe. El texto es claro[39]. Hölderlin subraya, recogiendo entre la afirmación de la amada que se duele debido a la falta de acuerdo entre los hombres y la afir-

38 *Briefe*, p. 103. Escribe Hölderlin: "Das Fragment in der Thalia ist eine dieser rohen Massen"; *Rohen Massen*: es decir, masa cruda, grosera, sin pulir. Parece indudable que se siente descontento de lo que, con ilusión, acaba de publicar.

39 *Oeuvres*, pp. 1148-1149.

mación propia de la identidad entre tal desacuerdo y la identidad del mal, la realidad de una diferencia cuya reflexión ha de conducir a la producción de la redacción culminante. El mal está originado por los enfrentamientos, por la oposición entre diversos ideales y sueños: así, la naturaleza lógico-universal del Yo fichteano queda corregida y, con esto, se derrumba el propio proyecto educativo-filosófico del admirado maestro.

Es preciso calificar la posición hölderliniana de vacilante, aunque sería incorrecta la afirmación respecto a una desorientación extremada: en el texto conservado de esta corrección del fragmento Thalía ya encontramos, por el contrario, la referencia a un ideal que se articula sobre la convivencia de lo diferente: "yo llevo en mi alma una imagen de la sociabilidad"[40], afirma Diótima, quien la entiende *como posibilidad de estar con*, como posibilidad de integración de lo diverso y no como síntesis de contrarios que suponga la desaparición de los términos –ideales soñados o pensados–. Las palabras de Diótima son inequívocas: ella evoca la situación en que "nosotros cantaríamos otros cantos, celebraríamos nuevas fiestas, las fiestas de los santos de todos los lugares y tiempos, de los héroes de Occidente y de Oriente"[41]. Ocurre, sin embargo, que ella desconoce qué lugar o panorama podría hacer real esta vivencia de un Infinito en que lo diferente quedaría integrado en una totalidad conviviente. La evocación de esta armonía –renovada– indica, a la altura del primer trimestre de 1795, la renovación literal de los esquemas de 1792-1793, si bien el sentido de los mismos aparece sensiblemente modificado por la constatación de una diferencia que ya se asienta sobre la conciencia de la oposición y no, meramente, sobre la idea roussoniana que subrayaba esa bondad natural oscurecida por el ejercicio de la sociedad y la influencia de usos y costumbres.

El nuevo camino está apenas diseñado. Lo cierto es que Hölderlin, alejado de Fichte, evoca un ideal configurado por la convivencia posible de las diferencias, mantiene vacilaciones respecto a la naturaleza de las mismas, que madurarán en los meses siguientes hasta plantear el proceso de la II Parte del *Hiperión* definitivo, donde entenderá el Mal como la dispersión que no puede unificarse en tanto a él mismo la praćtica experiencia pedagógica le ha manifestado la inconciliabilidad de los ideales o posiciones morales. *En consecuencia*, el Yo indeterminado de Fichte es considerado por Hölderlin inaceptable: lo real no es la figura lógica

40 *Oeuvres*, p. 1148.
41 *Ibid.*, pp. 1148-1149.

del principio absolutamente incondicionado sino la constatación de las diferencias-oposiciones que, históricamente, representan diversas cualidades morales. La radicalidad y trascendencia del posicionamiento hölderliniano es fundamental, no tanto por lo que, ahora, repite, por ejemplo, de Schiller, cuanto porque esta postura va a exigirle plantear cuál sea, efectivamente, la naturaleza de lo diferente y el tipo de su peculiar relación. Es en este punto donde van a observarse rotundas alteraciones a lo largo de los años siguientes: cruzará desde una posición vertebrada por la posibilidad/necesidad de la síntesis –tipo Schiller– hasta la conciencia de lo utópico como territorio instalado más allá del olvido de lo presente... Hölderlin habrá de cuestionarse de inmediato la razón de ser de la diversificación teórica entre la convivencia de lo opuesto equivalente al Mal y la opción de un estado integrador de las diferencias. La respuesta exigida sólo será ofrecida en el *Hiperión* de Frankfurt, pero el dudoso pensamiento comienza a operar apenas se aleja del teoricismo fichteano.

Creo que esta ruptura insinuada es fundamental: Hölderlin elimina posibles opciones con velocidad vertiginosa... Las alternativas teóricas contemporáneas quedan inmediatamente atrás y es fundamental entender el carácter de las cercanas experiencias que le determinan, al mostrarle éstas el error de las opciones asumidas. Ha sido determinante su relación con Fritz von Kalb, como se ha dicho: el acontecimiento manifiesta que la tarea del preceptor no debe consistir en la vigilancia del inocente despertar de la originaria naturaleza; las reflexiones hölderlinianas motivadas por la dura escenografía que enmarca su situación le harán insufrible, muy pronto, las opciones schillerianas y, con rapidez, la propia referencia de Fichte, que traducía lógicamente la orientación moral del filósofo: es cierto que quedan residuos de Schiller –ante todo, su embrión protodialectizante–, pero su posibilidad sintetizadora se irá diluyendo en la pensabilidad del encono enfrentado de los ideales hasta el punto de tener que pensar en la irreductibilidad de las mismas –desconociendo las razones últimas, y, por lo mismo, del origen de la propia verdad–; como también es cierto que quedan signos del Kant posterior a la publicación de las dos primeras Críticas; pero la lectura realizada será profunda, radicalmente original, interpretativa e inexacta –como ha de verse–.

¿Cuál ha sido, entonces, el papel de Fichte, tan entusiasmadamente saludado y sobre cuya importancia he venido insistiendo? Lo resumiré para terminar el comentario a este primer fragmento revelador: la importancia del filósofo de Jena radica en su insistencia sobre la potencia

de la conciencia para elevar la arquitectura propia del saber definitivo; es este poder insuperable el que encanta: es decir, la culminación sacralizada de la orientación de la escritura idealista. Esta indicación va a durar en la obra de Hölderlin: se mantendrá tanto por lo que hace referencia a la confianza en el despliegue de un discurso a partir de sus representaciones cuanto, más fundamentalmente, porque delimita una serie de problemas que serán los duraderamente trabajados por F. Hölderlin. Ya que, en efecto, lo que he denominado postulado del discurso fichteano discurre paralelo, en la propia obra de Hölderlin, a la conciencia de lo diferente, a la conciencia de otras conciencias moralmente diversas, cargadas de contenidos morales y de representaciones dispares. De esta forma, se produce un curioso panorama en el trato intelectual de Hölderlin con Fichte: para decirlo brevemente, la potencia del Yo fichteano es reivindicada como potencia del Yo de Hölderlin, que, no obstante, encuentra y debe buscar una explicación para la pérdida de otras conciencias. Sobre este camino incidirá con interrupción hasta el fin de sus años de formación...

2. Quisiera aludir ahora a un texto fundamental, dramático, en la reconstrucción cronológica de esta conciencia hölderliniana que va siendo formada con lentitud y que, muy pronto, deberá ser referida y ubicada histórico-teóricamente por Hegel. Se trata de una carta que Hölderlin remite a su hermano Karl el 13 de abril de 1795 desde Jena. La contradicción entre las dispares herencias teóricas, sobre la que ya he tenido ocasión de pensar con motivo de las referencias al fragmento Thalía, parece haberse agudizado hasta alcanzar límites inaguantables: Hölderlin, en esta fecha, parece preso de algunos términos de la filosofía fichteana.

Un fragmento lo muestra inequívocamente: "pero como esta meta es imposible (le escribe refiriéndose a la consecución de la idea que sustenta el Deber) de alcanzar en este mundo ni en cualquier tiempo que pueda imaginarse; como nosotros podemos solamente acercarnos por la vía del progreso infinito, debemos creer en una duración infinita, el progreso infinito en el bien resulta un postulado irrevocable de nuestra ley"[42]. Es el resumen de la respuesta hölderliniana. Líneas arriba he calificado de dramático el presente fragmento: y, realmente, lo es desde el punto de vista de acumulación de influencias, lo es desde la perspectiva de la consideración de aquello que ha sido eliminado y de aquello que se perpetúa, pese a todo, resurgiendo.

42 *Ibid.*, p. 347.

Por un lado, emerge poderosamente el eco kantiano. Resonancia que sólo es últimamente comprensible desde la estricta lectura de la filosofía de Fichte: ciertamente, en la propia carta, Hölderlin alude al estudio de la filosofía kantiana y, muy pronto, retornará a su lectura y consideración. En la carta a Niethammer del 24 de febrero de 1796, confesará explícitamente que estudia a Kant y a Reinhold y, aún antes, hacia noviembre de 1795, confesaría a Neuffer, al final de un breve texto, estar recurriendo de nuevo al maestro de Königsberg. Pero, concretamente, en este momento el tono kantiano es, de forma terminante, deudor de Fichte: la alusión al concepto de "límite" no puede pasar desapercibida. Nada nuevo señalo: muchas líneas de la misiva a Karl están ocupadas en la transcripción de un largo párrafo de la *Doctrina de la Ciencia*, precisamente allí donde se explica la inevitabilidad de la limitación, o, por mejor decir, de la necesidad del límite para asegurar el carácter sustantivamente activo del Yo.

¿Qué puede ocurrir? Algo sucede cuando, por un lado, la confesión fichteana deviene olvido o crítica y, cuando, no obstante, Hölderlin subraya la fundamentalidad del concepto de límite sobre el que, con anterioridad, algo ha quedado dicho. Es preciso ordenar esta alucinante acumulación confusa: *dos son las bases...* Está perdido. El encuentro de las nociones de Deber y del límite fichteano son inconciliables, aun cuando la reflexión kantiana sobre la perfectibilidad moral del sujeto invocara esta infinitud –pero el asunto es otro, *radicalmente otro*, en tanto la literatura hölderliniana evoca la maravilla de un esquema social que dista absolutamente de las pretensiones kantianas.

Así, es preciso pensar y subrayar el profundo carácter de las vacilaciones de Hölderlin; el pensamiento de las viejas propuestas, la crítica a la orientación de cercanos proyectos, y, ante todo, el lento diseño de un horizonte cuya luz debiera enloquecer se entremezclan en sus líneas. El dibujo definitivo tardará en emerger, las intuiciones duraderas sólo se expresarán meses más tarde. A lo largo de 1795, ahondando Hölderlin en su situación teórica que acentúa –¿o provoca?– su alejamiento de Jena, las diferencias y vacilaciones se concretan, se explicitan... Quiero referirme a otro texto indicativo.

3. El siguiente documento al que quiero referirme está fechado el 24 de febrero de 1796. Es una carta dirigida a I. Niethammer desde Frankfurt.

Dos fragmentos son especialmente esclarecedores.

En primer lugar, el resumen de su evolución filosófica introducido por Hölderlin en dos párrafos que a continuación transcribo: "Pero en mí el eco de Jena resuena demasiado poderosamente aún y el recuerdo conserva demasiada influencia en mí para que el presente pueda serme saludable. Cantidad de hilos que soy incapaz de devanar se enredan en mi cabeza. Para producir un esfuerzo continuo, tal como el que exige la tarea filosófica a cumplir, no me encuentro aún suficientemente restablecido. Te echo de menos. Sigues siendo mi mentor en materia de filosofía y tu consejo de que desconfíe de las abstracciones me sigue hoy siendo tan preciso como antaño, cuando me dejaba atrapar en sus redes estando en desacuerdo conmigo mismo. La filosofía es tiránica y su yugo lo soporto más que lo ansío"[43].

Este fragmento es de una importancia inconmensurable: por un lado, se recoge la noticia sobre el resto de importancia de Jena –es decir, de Fichte y, con toda probabilidad también, del inolvidable acontecer de su primera experiencia pedagógica–. Pero, adviértase –y esta indicación de Hölderlin no puede ser gratuita–, se recuerda con manifiesto pesar: naturalmente, el no sentirse plenamente restablecido puede deberse a motivos de carácter personal. Esto es obvio. Pero, en este momento, no conviene sobrestimar esta hipótesis, ya que, a renglón seguido, Hölderlin introduce una crítica al pensamiento abstracto en cuyas redes –confiesa– estuvo atrapado y, como lo afirma, "estando en desacuerdo conmigo mismo". La final alusión al carácter tiránico de la filosofía tampoco puede pasar desapercibida. ¿En resumen? Radical alejamiento de Fichte... Parece culminado.

El segundo párrafo al que quiero hacer alusión es el siguiente: "En las Cartas filosóficas, quisiera encontrar el principio que me explique las divisiones a partir de las cuales nosotros pensamos y existimos, pero que posee igualmente el poder de hacer desaparecer la oposición, la oposición entre sujeto y objeto, entre nuestro yo y el mundo, incluso entre razón y revelación –en el plano teórico, mediante la intuición intelectual, sin tener que recurrir a nuestra razón práctica. Para ello nosotros necesitamos "sentido èstético" y titularé mis cartas filosóficas "Nuevas cartas sobre la educación estética del hombre". De la filosofía yo pasaré a la poesía y a la religión"[44].

Texto de nuevo fundamental. Hölderlin advierte, por un lado, el carácter de oposición en base al cual pensamos y existimos, confiesa que-

43 *Ibid.*, p. 380.
44 *Ibid.*, p. 381.

rer buscar el principio que explique la oposición y que la haga desaparecer, pasando, finalmente, a referirse a un enigmático "sentido estético" que no delimita –por ahora– más precisamente para terminar estableciendo una relación progresiva entre filosofía, poesía y religión.

Tres aspectos sugiero como posible materia de reflexión: 1. Olvido de la influencia jenesa y eclecticismo innegable: oposición, razón práctica, "sentido estético"... Partes de archivos ajenos... Es igualmente innegable la reminiscencia del tono schilleriano... El título de la obra proyectada no enmascara nada; excepto, acaso, la voluntad de ir más allá del propio Schiller. Creo que es preciso pensar en este sentido: usa el archivo, *para superar*. 2. Aparición, por lo mismo, de un intento de originalidad filosófica... 3. Pero no se olvide la fecha: febrero de 1796. Casi un año antes, por tanto, de la redacción del *Primer Programa*, donde la alusión al carácter estético de la superación y a la relación teórico-histórica filosofía/poesía/religión va a quedar recogida. Creo que cualquier lector que se acerque a la redacción de dicho documento, incompleto y fragmentario, pero programático en el origen del idealismo alemán, no podrá contener un estremecimiento ante la sorpresa de encontrarse, meses antes, lo fundamental del texto en una carta de Hölderlin.

A estas alturas, algo puede afirmarse sobre la evolución intelectual de Hölderlin, sobre este nuevo acercamiento a la urgencia de la formalidad filosófica:

a. Por un lado, el ámbito de la contradicción –lo que el poeta filósofo denomina oposición– afecta al universo del pensamiento y de la existencia y su superación se resuelve en el universo de una disciplina superadora y de una actividad nueva: la del sentido estético...

b. Anuncio necesario: Fichte parece quedar atrás –de forma rotunda–. La literalidad del texto insinúa un retorno a Schiller, aunque no se trata sino de una cercana tonalidad sin sentido a estas alturas.

4. Vayamos al último texto. Se trata de otra carta, remitida a J.G. Ebel el 10 de enero de 1797, desde Frankfurt. En ella se explicitan algunos puntos oscuros del anterior documento, asentando –por lo mismo– la situación a la que ha llegado Hölderlin y poniendo en evidencia el sentido de su discurrir.

Dos fragmentos debemos recoger.

El primero alude a la situación de desengaño en que se encuentra el destinatario, posición conflictiva motivada por la suerte progresivamente deteriorada de la Revolución Francesa. Hölderlin pretende consolarle de la siguiente manera:

> "¡Es maravilloso, querido Ebel, sentirse tan desengañado y afligido como Usted lo está! Vincularse con la verdad y la justicia hasta el punto de contemplarlas allí donde no existen, lo que no está al alcance de todo el mundo, y cuando el espíritu observador se encuentra subyugado hasta tal extremo por el corazón, puede uno decirse que este corazón es demasiado noble para su siglo. Es casi imposible contemplar la sórdida realidad en toda su desnudez, sin enfermar por ello uno mismo; el ojo hace bien en evitar durante tanto tiempo como le es posible las astillas, el humo y las motas de carbón que intentan imponérsele, de tal manera que uno se alegra con este hermoso instinto humano, gracias al cual puede mirar con un espíritu más ligero muchas cosas que no son de su incumbencia. Pero Usted lo soporta a pesar de todo, y le admiro tanto por conservar todavía su deseo de analizar estas cosas cuanto por no haberlas considerado anteriormente de la misma manera.
>
> Yo sé que es infinitamente doloroso el despedirse de un lugar en el que uno ha visto resplandecer en nuestras esperanzas todos los frutos y todas las flores de la Humanidad. Pero quedamos nosotros mismos y algunos más, y ¿no es hermoso también encontrar todo un mundo en sí mismo y en algunos más?"[45].

El fragmento es explícito: ante la situación de deterioro que vive la suerte de la Libertad, el destino de los elegidos mantiene la necesidad del estado ideal, de la perfecta situación. El pueblo francés ha traicionado el bello horizonte tras el que se lanzaron los revolucionarios del 89: por vez primera –con el mismo tono que renovará Fichte diez años más tarde, en sus "Discursos a la nación alemana"–, Hölderlin supone que la suerte de la Libertad no se libra en Francia.

El segundo texto es, si cabe, más indicativo. Escribe Hölderlin:

> "De una manera general me consuela la idea de que toda fermentación y toda disolución desembocan necesariamente bien en la aniquilación, bien en una organización nueva. Pero no hay aniquilación; por consiguiente la jubilación del mundo debe resurgir de nuestra descomposición. Puede decirse con certeza que jamás el mundo ha presentado un aspecto tan caótico como el presente. ¡No hay sino una infinita variedad de contrastes y oposiciones! ¡Lo viejo y lo nuevo! ¡Cultura y salvajismo! ¡Maldad y pasión! Egoismo bajo la piel de cordero. Egoismo bajo la piel de lobo. Superstición e incredulidad. Servidumbre y despotismo. Inteligencia desprovista de sentido común, sentido común desprovisto de inteligencia. Sensibilidad desprovista de espíritu, espíritu desprovisto de sensibilidad. ¡Historia, experiencia, tradición sin filosofía, filosofía sin experiencia! Cuánta energía sin principios. Cuántos principios sin energía. Cuánto rigor desnudo de sentido de humanidad. Un sentido de humanidad desprovisto de rigor. Cuánta complacencia en la

45 *Ibid.*, p. 403.

> que apunta la hipocresía, y cuánta arrogancia desvergonzadas. Jóvenes que hacen tonterías, hombres pueriles... Esta letanía podría proseguirse desde el alba hasta la noche sin haber enumerado la milésima parte del caos humano. ¡Pero es preciso que así sea! Esto que caracteriza a una parte de la especie humana, la que nos es mejor conocida, anuncia ciertamente cosas extraordinarias. Yo creo en una futura revolución de las concepciones y de las maneras de ver que eclipsará todo aquello que en el pasado se ha conocido"[46].

¡Texto capital!: desde mi punto de vista, vertebra la historia de la maduración hölderliniana, inaugura lo que podríamos considerar inicio de otro capítulo en su desarrollo intelectual.

Pone de manifiesto, ante todo, el auténtico carácter de la ruta transitada por Hölderlin a lo largo de un año y medio. Ordenar las impresiones descritas configuraría el sentido de las inmediatas obsesiones que vertebrarán el *Hiperión*. En efecto, el centro del largo párrafo establece una serie de oposiciones que, obviamente, podrían alargarse: todas refieren una posición de rechazo ante la situación, recuperando los iniciales tonos críticos que habían inspirado la poética anterior a su traslado a Waltershausen. Todo sugiere la idea de un absoluto caos humano. Frente al desolado panorama, Hölderlin ha hablado anteriormente de una nueva configuracion surgida "de nuestra descomposición". El sentido de la organización nueva debe ser interpretado a la luz de las finales afirmaciones que restauran la fe hölderliniana en la futura revolución llamada a eclipsar lo histórico y a instaurar un nuevo horizonte. Así, no debe resultar extraña la aparición de un cercano discurso que pretenda hacer materia de pensamiento del adecuado instrumento para la superación de lo contemporáneo, una superación que sería imprudente entender en un sentido dialéctico o hegeliano en tanto Hölderlin habla, muy claramente, de "nuestra descomposición"... He dicho hegeliano: anacronismo intencionado; pues mejor sería escribir: schilleriano, hito inolvidable que no se olvidará. Y es en el proceso de aprendizaje del joven Hiperión donde queda constancia de la inquebrantable necesidad de la revolución que sentará unas nuevas condiciones de posibilidad y donde, a un tiempo, Hölderlin modifica de nuevo su alternativa ante la formalidad literaria, dejando de optar por la eficacia de la Filosofía para asentarse en un discurso descriptivo y novelesco, útil por su posibilidad para relatar los conflictos intersubjetivos y para hablar de lo que todavía no es. ¿Qué garantiza la coherencia del proyecto o legitima el acontecimiento de la Revolución? La respuesta no puede ser unitaria ni exclusiva: adelantando la cuestión, señalaré por el momento que, por un

46 *Ibid.*, p. 404.

lado, la superioridad moral de la conciencia a la que le resulta inaguantable la contemplación del caos y, por otra parte, la comprensión intelectual de la naturaleza antagónica de los ideales de las conciencias que impiden cualquier tipo de superación integradora, planteándose, de esta manera, una concepción originalísima de la Dialéctica sobre la que, naturalmente, será preciso extenderse con detenimiento. Pero diré por ahora: dialéctica no del movimiento de lo presente, sino régimen dialéctico de lo futuro-diverso que se reintegra a la unidad toda vez que ha desaparecido el carácter antagónico de lo diferente histórico. Tal vez sea este el carácter más peculiar y definidor del embrión protofilosófico de Hölderlin.

Algunos meses han de pasar hasta que llegue a plantear estas cuestiones a las que he hecho, resumidamente, alusión: cuando redacta la carta remitida a Ebel ya ha redactado o inspirado el *Primer Programa...* Pero si he querido aludir a un remanso alejado cronológicamente del instante en que olvida a Fichte es para mejor entender los motivos tan escasamente relatados de su decepción temprana y que, vividos tan contradictoriamente como se detecta en los textos aducidos, terminarán, no obstante, por asegurar su potencia.

¿Y Schelling? ¿Qué hace el intranquilo y rebelde Schelling, aún en Tubinga, después de la marcha de sus dilectos? He referido con anterioridad sus razonados elogios a Fichte, sus comentarios sobre el papel que habría de jugar en la necesaria maduración del inextinguible brote kantiano; he dejado constancia, así mismo, de su alejamiento. Pues bien, ¿hacia dónde camina? Luego de las aludidas referencias de admiración fichteana, cuya obra suponía tan deudora como superadora de la aventura kantiana, y del asombro que le provoca la consideración de la filosofía de Espinosa, lo más evidente en sus iniciales escritos, y muy especialmente en las *Cartas filosóficas sobre criticismo y dogmatismo*, es su confrontación con los autores admirados hasta el primer semestre de 1795.

El laberinto de esta pugna es ciertamente curioso y está determinado en su conjunto por una original lectura –que, en ocasiones, raya en la falsificación o tergiversación– de las fuentes a las que se enfrenta. Y, así, Fichte es contradicho desde la reivindicación del criticismo original que es leído desde una óptica que atraviesa indicaciones espinosistas que, a su vez, son criticadas. Las alusiones antifichteanas son ya obvias

en la Carta 5ª, aunque afirmaciones anteriores podrían alinearse perfectamente en idéntico sentido, donde Schelling escribirá que "la *Doctrina de la Ciencia* en modo alguno puede establecer un principio absoluto para llegar a ser un sistema –en el sentido estricto de la palabra– porque ella tiene que contener el canon para todo principio y sistema y no *un* principio absoluto ni un sistema completamente determinado"[47]: el punto de diferenciación es rotundo. Schelling no reconoce la calidad del camino especulativo que sigue necesariamente el Yo incondicionado hacia el establecimiento de las sucesivas proposiciones en tanto tal proceso, al presentarse como necesario, adolece de ese dogmatismo que pretendía superar la actitud crítica. Dogmatismo acaso más útil: pero, al fin, reprobable especulativamente. Téngase en cuenta que Schelling no se opone a los contenidos sugeridos en la *Doctrina de la Ciencia* fichteano sino, ante todo, a esa recaída dogmática que considera impropia de quien estaba llamado a desarrollar la potencia de la doctrina de Kant. La posibilidad de esa única síntesis sujeto-objeto, esto es, su necesidad, realizada desde el ámbito del Yo incondicionado, le parece improcedente por su dogmatismo. Se trata, así, de un enfrentamiento que no desea señalar la ineficacia del punto de vista sino tan solo la concreta improcedencia de un desarrollo que, virtualmente, ofrecía posibilidades no desarrolladas aún. Schelling supone que el destino le ofrece la posibilidad de auparse sobre las espaldas de sus más ilustres y cercanos contemporáneos.

Y, para esto, recurre a Espinosa, quien, desde su punto de vista, intentará ofrecer una visión de la posibilidad de la síntesis sujeto-objeto. Las Cartas 7ª y 8ª son fundamentales: en la primera de ellas, reconoce que "no creo que pueda captarse mejor el principio del espinosismo" que en su indicación de la imposibilidad del tránsito de lo infinito a lo finito debido a la cual, coherentemente, defendió e ilustró la concepción panteísta del mundo, la concepción de un propio principio inmanente, lo que habría de garantizar el movimiento desde lo finito. Las alabanzas se interrumpen: la Carta siguiente se orienta a demostrar cómo Espinosa prefirió pensar que intuía el mundo, el objeto absoluto del que formaba parte, asentando así la disolución del Yo en la esfera de lo absoluto y posibilitando lo que a Fichte le sería negado. Lo que hay es perderse del Yo en el magma ilimitado que se supone estar intuyendo: y esta disolución le obsesiona a Schelling, perturbado como lo está por la urgencia de pensar la naturaleza de la síntesis en la que objeto y sujeto están como tales y unos definitoriamente. Este párrafo es esclarecedor:

47 SCHELLING, F.W.J.: *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*, p. 102.

"Espinosa ha objetivado esta intuición de su Yo. En tanto que intuía en sí lo intelectual, lo absoluto no era para él un objeto. Pero esta experiencia permitía dos interpretaciones: o él estaba en lo absoluto, o él había llegado a ser una misma cosa con lo absoluto. En el último caso la intuición intelectual era intuición de sí mismo; en el primero, intuición de un objeto absoluto. Espinosa prefirió esta última interpretación. Creía ser idéntico al objeto absoluto, perderse en su infinitud. Pero se engañó al creer todo esto. No se eclipsaba en la intuición del objeto absoluto, sino a la inversa"[48].

Sólo parece quedar una alternativa, toda vez que Schelling realiza la crítica a la postura espinosista; una alternativa tan diferente de una como de la otra alternativa tradicional, y que ni fracture el mundo tal y como lo intuye en sí mismo el yo –lo que impediría la pensabilidad de una acción puesto que todo queda dado en la intuición del Yo o (dixit Fichte) en el desarrollo lógico de su naturaleza–, ni afirme una identidad en la que el Yo quede disuelto, incapaz por lo mismo de pensar dada la previa unidad que no permite hablar de sujeto y objeto... Schelling la enuncia en la Carta 9ª: "Idealismo y realismo se distinguen objetiva y subjetivamente. El realismo objetivo es el idealismo subjetivo; el idealismo objetivo es el realismo subjetivo. Esta distinción desaparece tan pronto como cae la contraposición entre sujeto y objeto, tan pronto como ya no pongo en mí como ideal lo que en los objetos es real, tan pronto como no pongo en los objetos como ideal lo que soy como real; en breve: tan pronto como objeto y sujeto son idénticos"[49]. Y, al final, dicta la máxima del criticismo renovado: "Según el criticismo, mi destino consiste en el impulso hacia la ipseidad inmutable, la libertad incondicionada y la actividad sin límites. ¡Sé! Esta es la más alta exigencia del criticismo. Pero si se quiere hacer más expresa la oposición a la exigencia del dogmatismo, podríamos expresarla así: sea tu aspiración no aproximarte infinitamente a la divinidad, sino acercar a ti la divinidad"[50]. A tal tarea de aproximación se había referido líneas antes: "La única salida para ambos sistemas es hacer lo absoluto objeto de la acción o exigir la acción por la que lo absoluto se realice"[51]. No habría, pues, posibilidad de encontrar el mundo desde el Yo –como pretendiera Fichte–; ni es legítimo, como lo hace el dogmatismo, suponer una exterioridad con la que se unifica el sujeto. Lo esencial es el movimiento, la

48 *Ibid.*, pp. 122-123.
49 *Ibid.*, p. 133.
50 *Ibid.*, p. 137.
51 *Ibid.*, p. 135.

acción del espíritu: es en la acción donde sujeto y objeto, donde espíritu y naturaleza, se encuentran...

Tal es el anuncio y el embrión filosófico de Schelling. Es preciso reconocer que los términos usuales de su discurso se encuentran vertebrados alrededor de la productividad fichteana. La apropiación intelectual de los términos "acción" y "límite" evoca la intención del maestro criticado. Pero, diversamente, Schelling no reconoce el universo de la plena interioridad del Yo y ofrece una diferente interpretación del límite. ¿En consecuencia?: se sitúa a partir de Fichte, pero suponiendo su incoherencia en tanto la interpretación fichteana de la acción, como la de Espinosa, se le aparece contradictoria puesto que, en efecto, un Yo que todo lo posee no requiere la actividad. Hay que decir, al respecto, que la crítica antifichteana de Schelling es rotundamente exacta: no hay acción real desde el Yo fichteano, ni desde la sustancia devoradora de Espinosa. La realidad de la acción requiere, en su autenticidad, el despliegue hacia lo desconocido que se pretende recoger en la síntesis limitadora y progresiva, el descubrimiento de lo que no soy, la instauración óntica del no-ser... Pero a Schelling se le presenta otro problema: más grave, si cabe. Ya no es la operación la de justificar intelectivamente un proceso –que se mostraba incoherente en su presentación misma–, sino el de articular el nuevo posicionamiento de la acción pura que define el Yo que no sabe y se enfrenta al mundo con el pensamiento de una idealidad cuyo horizonte no puede ser determinado precisamente sino en base a la recurrencia mitificadora de los fragmentos finales de las Cartas schellinguianas del 95.

Quiero decir: Schelling opta en favor de la coherencia especulativa del idealismo contra la pasión de un Fichte que pretendía mantener la vinculación entre el Yo y el horizonte ideal de una moralidad establecida, intención –como es obvio– difícilmente conquistable científicamente. Es más profundamente coherente Schelling; pero su artilugio en favor de la sociedad justa resulta tan absurdo como la presentación fichteana que se enfrentaría a la imposibilidad del salto a lo finito-empírico, o, según Schelling, a una auténtica justificación de esa acción que no existe en realidad en tanto su Yo lo abarca todo. Schelling elimina la necesidad de toda referencia a lo ideal que habitara en el Yo, cuando Fichte –refiriéndolo– se encontró incapaz de justificar lógicamente el tránsito.

Desde esta perspectiva, es necesario pensar el horror del topos culminado: Fichte agonizará sabiendo la imposibilidad de vincular la ab-

solutez y lo finito o contingente, la perfección del ideal y la singularidad mientras que Schelling, en este instante fulgurante de 1795, coherentiza el proceso intelectual del maestro a costa de suprimir el diseño del ideal que habría de identificarse en el movimiento de la acción del Yo. En resumen: Fichte es menos coherente –idealistamente–, en tanto no está dispuesto a suprimir el horizonte del ideal, en tanto Schelling suprime el ideal suponiendo que la acción del Yo conducirá al desvelamiento del paraíso cuya arquitectura es desconocida en los acentos previos. Es preciso ser sincero, coherente, lector rotundo: la cohesión entre moral y origen intelectual no es posible en Fichte, mientras que no existe garantía alguna de que el Yo de Schelling alcance el descubrimiento del ideal –o crea en él siquiera–.

¿Avance en relación a Fichte? Qué duda cabe que sí, desde un panorama sustancialmente intelectual e idealista... Schelling coherentiza –ha quedado dicho– el orden fichteano. Ahora bien, ¿era lo fundamental el extremar el rigor del discurso? ¿O, por el contrario, señalar la contradicción latente establecida entre la necesidad de analizar el Yo que se supone universal y la moralidad que, sobre esta base, debiera buscar lo que, históricamente, no es –todavía–? Es decir, apuntar una imposibilidad discursiva para demostrar lo que se pretendía... Mi opinión es que Schelling recorre un camino hacia atrás: la concreción de lo moral debe olvidarse. Sólo la acción descubrirá el horizonte: pero cuando Schelling termina sus *Cartas* ya vacila su espíritu puesto que, refiriendo este panorama, anuncia la posibilidad de un encuentro conflictivo. ¿Por qué aludir a ese lugar al que toda acción se dirige y dibujará? He aquí otra contradicción: de rondón se cuela el acento dogmático, el signo del más huero dogmatismo. La libre acción del Yo schellinguiniano habría de culminar, desde la experiencia y la nada del yo, en el territorio idéntico que no se sabía: astucia del dogma... Este no está en el interior del yo sino al final del proceso pero en tanto necesario: supremo temblor...

Creo que Schelling lo intuye. Ahí quedan los últimos párrafos de las Cartas. En efecto, rotundamente que: ¿cómo explicar el sentido de la acción desde un Yo singular vacío y, sobre todo, cómo mantener la necesidad del ideal? Escribe para terminar sus *Cartas*: "Pero la naturaleza misma ha puesto límites a la participación preservando para los dignos una filosofía que llega a ser por sí misma esotérica porque no puede ser aprendida, ni imitada, ni deformada ni repetida por enemigos o espías ocultos, sino que es un símbolo para la unión de los espíritus libres en que se todos se reconocer (sic) (debe decir: en que todos se reconocen)

y que, sólo comprensible para ellos, será para los demás un enigma eterno"[52].

Quedan, así, resumidas las posiciones y limitados los enfrentamientos ante la filosofía fichteana que se supone continuadora de los proyectos kantianos. Hay dos cuestiones, dos requerimientos que deben hacerse, que exigen una respuesta. De la exactitud de las mismas depende en buena medida el diseño de ese horizonte sobre el que quedarán situados los discursos hegeliano, feuerbachiano y marxista.

Hace referencia la primera a quién abre la iniciativa de un despegue teórico que culminará en la floreciente etapa del idealismo maduro. Creo que, cronológicamente, no hay duda alguna: es Hölderlin quien adelanta la crítica sospecha del dogmatismo fichteano cuando aún Schelling se debate en las redes del idealismo crítico respecto al cual emitirá un contundente juicio acorde, en su literalidad, con las intuiciones hölderlinianas. El sentido de las respectivas oposiciones es, sin embargo, rotundamente vario: como ha quedado dicho, a Schelling le espanta la interna incoherencia de un pensamiento que busca la articulación entre un Yo absoluto y la urgencia esencial de la acción y que, debido al mismo punto de partida, no puede fundamentar ésta, ya incluida en el perfecto reposo de lo que incluye lógicamente la incondicionalidad del primer principio; mientras que las sospechas de Hólderlin avanzan en una dirección diversa.

Pues, en efecto, si bien en el inicio Hölderlin queda sorprendido por una cierta incoherencia fichteana, inmediatamente transitará a un planteamiento que recupera la necesidad de un deber ser, de la idealidad de una moral y de la politización de un destino que descalifica la indeterminada acción schellinguiana. Quiero decir: Hölderlin no va a considerar la infidelidad o incoherencia discursiva del idealismo crítico sino que sugerirá –rotundamente– la exigencia de una nueva topología que quedará diseñada a partir del retorno a una lectura tan peculiar como inexacta del Kant crítico y, especialmente, del filósofo que escribe desde 1793.

Así las cosas, lo sobresaliente no es tanto la discusión sobre la iniciativa cronologizable –que es preciso atribuir a Hölderlin– cuanto la

52 *Ibid.*, p. 145.

comprensión de una fractura esencial en el espacio del idealismo histórico que exige la coherentización teórica de Schelling –en efecto– y la iniciática sospecha de la inoportunidad de una fundamentación del deber ser y del proceso histórico a partir de la exclusiva consideración de la naturaleza del Yo abstracto en tanto la imposibilidad de la misma referencia se hace obvia en virtud del pensamiento de la experiencia y de la consideración de los conflictos entre las idealidades que Hölderlin considera a partir de su situación personal. Lo fundamental, y en esto contrarío la generalidad de las observaciones historiográficas, no es ubicar a Hölderlin en la trayectoria desintegrada del idealismo kantiano –en cuya instancia significaría apenas un retrato más, el signo de una pasión insatisfecha– sino entender en qué medida intuye la inoportunidad teórica del suelo nutricio y abre el camino hacia otro territorio que jamás llegará a contemplar en tanto convoca los términos del archivo idealista, quedando aprisionado entre la culminación de la tradición y la vivencia de una sociedad y de una historia en las que la finitud y cualidad de los sujetos se determinan, esencialmente, por su estar en conflicto antagónico.

Tal es la panorámica... Abandonado Fichte, pese a los ecos que aún resonarán, lo que se debate no es tan sólo su superación, o coherentización –como líneas arriba he escrito–, sino el dilema entre la necesidad de su superadora continuidad –que vincula los discursos de Schelling y de Hegel, pese a éste y aun cuando, por el momento, vive en un horizonte alejado– y la inauguración de un nuevo rigor. En la aventura que se cierne sobre esta segunda posibilidad agotará Hölderlin su espíritu intelectual: arrebatado, tan sólo alcanzará el océano de las descripciones y de la literaturización evocadora al ser incapaz de precisar la razón de ser de las opciones antagónicas que, sin embargo, detecta e ilustra. Y el fragmento en que esto se muestra representado y expresivo, a nivel intelectual, será el *Primer Programa*, redactado en el invierno de 1796. Pero, para entonces, ha puesto manos a la obra en la redacción de la definitiva versión del *Hiperión* sin cuya consideración toda lectura del enigmático fragmento resulta condenada al fracaso, a la tergiversación o la improcedente atribución de sentido. Hasta que llegue ese momento, una serie de vivencias acentuarán la urgencia del olvido que arrastra a las sombras la resonancia inflamada de la *Doctrina de la Ciencia*... y la necesidad de otro territorio que irá diseñándose con lentitud, ordenada sobre dos ejes inseparables: descripción textual del mismo y retorno a las posibilidades de una forma literaria adecuada a la nueva intuición para cuya expresividad el rigor siempre dogmático de una filosofía que pretende desembocar en una advertencia moral y política es inútil. De más

está subrayar que ni siquiera Schelling supo eludir, a la altura de 1795, esta recaída auténticamente tumoral: los párrafos finales de la Carta 10ª resultan ser tan patéticos como los que componen el atribulado diálogo del fichteano *El destino del hombre.*

CAPITULO IV

EL HALLAZGO DE UN LUGAR PROPIO: DE LA INSPIRACION DEL *PRIMER PROGRAMA* A LA REDACCION DEFINITIVA DEL *HIPERION*

21.

¿Qué situación se va delimitando a lo largo del segundo semestre de 1795 y durante el año siguiente? Es usual, desde hace una década, la renovación de las tesis que sugieren la fundamentalidad de la intervención hölderliniana a la hora de centrar el surgimiento de la conciencia de Hegel: recordar el nombre de P. Strack es inestimable debido al riesgo asumido[1], así como las indicaciones de Christoph Jamme que quien aventuraba la fundamental participación hölderliniana en la redacción del *Primer Programa* y en la orientación de la problemática frankfurtiana del autor de la *Fenomenología del espíritu.* Hacía años que Dieter Heinrich lo había supuesto[2]. Creo que es posible ir un poco más allá, si bien pienso que no se trata de establecer un puente entre Fichte y la problemática hegeliana sino de entender cómo el texto hölderliniano manifiesta la absoluta insuficiencia del discurso idealista para la fundamentación de una moralidad que anunciaría la posibilidad de otro horizonte humano y político.

Al final del anterior capítulo aludía a la serie de factores que determinan y consiguen madurar otra topología, (apenas) insinuada –asunto valorable–: creo que es imprescindible referir seis acontecimientos de trascendental influjo. Son éstos: la huida de Jena, los pensamientos de Nortingem, el nuevo proyecto educativo, el conocimiento de S. Gontard, las últimas correcciones del *Hiperión* y el encuentro con Hegel –ya en Frankfurt–.

En junio de 1795, F. Hölderlin abandona Jena. Las iniciales letras de la primera carta, que remitirá a Schiller, dejan testimonio de su estado: "sabía bien que no podría alejarme de vos sin perjudicarme sensi-

---

1 Una recopilación de las más interesantes opiniones puede encontrarse en JAMME, Ch. y SCHNEIDER, H.: *Mythologie der Vernunft.* La tesis de P. Strack puede encontrarse en "Hegel Studien", Beiheft 9, Bonn, 1973.

2 HENRICH, D.: *Hegel im Kontext*, ed. cit., p. 9.

3 *Briefe*, p. 121.

blemente a mí mismo", escribirá[3]. El semestre que se inicia debe ser considerado como un paréntesis a lo largo del cual intenta reflexionar sobre sus propias y previas elaboraciones en esa situación de solitario aislamiento a la que, en la misma carta, hace referencia: "Ich lebe seht einsam und glaube, daß es mir gut ist"[4].

La situación en que llega a su patria natal es caótica; su rememoración ha merecido detallados comentarios en la obra tan citada de Laplanche, pero también, con anterioridad, había sido recordada la situación en los análisis de Beck y de Borcherdt. Magenau, que le visita en el verano, deja igualmente testimonio del estado de Hölderlin[5]. La interpretación psicopatológica de esta situación resulta obvia en cuanto cohabitan en su interior los más desaforados afectos dirigidos hacia Fichte y Schiller con esa resistencia a aceptar sus teorías de la que dejan constancia tanto sus opiniones antifichteanas ya resumidas y esa tendencia hacia lo concreto a que se refería como tabla de salvación en la carta a Niethammer igualmente comentada cuanto su deseo de escribir unas nuevas cartas sobre la educación estética del hombre, proyecto al que pronto retornará según queda constancia en la carta que enviará a su hermano en febrero de 1796 –"por el instante, me ocupo exclusivamente de las cartas filosóficas de las que tú conoces el plan, a fin de poder enviárselas al profesor Niethammer"[6].

¿Es posible leer la huida de Jena en clave psicoanalítica –o psicológica–? Así lo hizo Laplanche[7]. Sin embargo, teniendo en cuenta el fervor filosófico hölderliniano, más bien pienso que huye de la intimidad de las sombras célebres que condicionan y determinan su maduración, que, en realidad, le impiden y obstaculizan. Se trataría de una huida limitada por una problemática intelectual, si bien no sea posible desconsiderar ni problemas económicos ni, acaso, otros de índole diversa. Es sabido, por otra parte, que la situación afectiva en Jena no era nada satisfactoria y que Hölderlin vive aislado, alejado de la sociedad de los hombres y centrado por los rayos que deslumbran, esos de Schiller y de Fichte.

Y, de hecho, la consideración de los escasos textos que se conservan de este breve período manifiestan una continuidad de la conflictiva situación intelectual de Jena, que va aclarándose progresivamente hasta

4 *Ibid.*, p. 123.
5 Cfr. LAPLANCHE, J.: *op. cit.*, p. 66.
6 *Oeuvres*, p. 379.
7 Cfr. LAPLANCHE, J.: *op. cit.*, pp. 66-67.

replantearse el sentido del *Hiperión* y el texto del *Primer Programa*. Subrayaría algunos indicios cuyo pormenor no puede eludirse, aun cuando, en este caso, la prudencia deba ser extremada, datos que se alargan entre julio de 1795 y febrero del año siguiente.

1. Es preciso constatar, en primer lugar, un retorno a Kant. Se lo confiesa a Neuffer a comienzos de diciembre: "Por el momento, he recurrido de nuevo a Kant, como siempre que estoy a disgusto conmigo mismo"[8]. Extraña hondamente este recuerdo y esta aparente vuelta atrás si se descontextualiza de observaciones contemporáneas en las que un idealismo subjetivista parece asomar y ser defendido... ¿Por qué la vuelta a Kant? ¿Qué podría amarse de un Kant siempre superado y al que siempre se retornaba? Pienso que son las lecciones de *La Religión...*, esa idea de una moralidad aceptada universalmente en virtud de su intrínseca racionalidad y de su sagrada moralidad y que planteaba, en el texto kantiano, la posibilidad de la realización del Reino de Dios. Y es que, en efecto, semanas antes, Hölderlin ha escrito las afirmaciones siguientes: "Los espíritus, usted lo sabe, deben comunicarse entre ellos allí donde se manifieste el menor aliento de vida, unirse en todo lo que se pueda rechazar, a fin de que esta unión, esta Iglesia invisible y combatiente genere al gran Hijo de los Tiempos, el día entre los días"[9].

2. La razón de esta extrañeza a la que me acabo de referir se fundamenta en una programática afirmación hölderliniana, contenida en un texto enviado a Schiller el 4 de septiembre de 1795: "Por descontento conmigo mismo y de lo que me rodea, me he lanzado a la abstracción; intento desarrollar a mi manera la idea de un progreso infinito de la filosofía, intento probar que esto es lo que se le debe exigir incesantemente a todo sistema, la unión del sujeto y del objeto en un Yo absoluto (sea cual sea el nombre que se le dé) es sin duda posible sobre el plan estético, en la intuición intelectual"[10]. En tales afirmaciones se evidencia un retorno u obediencia textual a Schiller: y un alejamiento obvio de Fichte...

El diseño de la conflictividad quedará, así, en los meses de Nurtingem, atravesado por un conjunto de influencias contradictorias que son las que agudizan y mantienen la crisis ya decididamente abierta en Jena: por un lado, los contenidos morales kantianos se suponen absorbidos en

---

8 *Briefe*, pp. 128-219.
9 *Oeuvres*, p. 367.
10 *Briefe*, p. 124.

la intuición intelectual y, en tanto tal, posibles, mientras que, por otra parte, se refiere aún al progreso infinito –en el orden fichteano que enlaza con la conceptualización del "límite"–, lo que pondría entre paréntesis la fidelidad a un Kant que reclamaba la inmediatez de la moral de la religión racionalizada. A un tiempo, el elogio del terreno estético evoca la figura de Schiller, cuando, como hemos visto, Hölderlin ha criticado expresamente la alternativa integradora y sintética del estetizante maestro.

Ahora bien, ¿se trataría de una repetición mecánica del conflictivo carácter con que se habían asumido las fuentes intelectuales en Jena? Parece indudable que, por un lado, Hölderlin recuerda y siente el peso de las voces recibidas; pero creo que sería improcedente menospreciar esas crecientes y reaparecidas alusiones a la moralidad del sistema, esa anunciada recurrencia a Kant y el retorno a la vivencia de esa Iglesia de los hombres que confía y anhela, esperanzada, la llegada del Reino de Dios. Podría pensarse que el ritmo del discurso repite aquel de Schelling al que me he referido en páginas anteriores; sin embargo, el trance es infinita y radicalmente diverso puesto que el amigo en Tubinga somete a crítica un discurso incoherentizado para derivar un ordenamiento perfecto de acuerdo con las exigencias intrínsecas del idealismo –lo que muy pronto le dispersará: "Schelling, debes saberlo, ha renegado en cierta medida de sus convicciones primeras"[11], le escribirá a Niethammer– mientras que Hölderlin está absorbido por la necesidad de diseñar el ideal político y, subsidiariamente, urgido por la conciencia de articularlo intelectualmente. Ahora, después de Jena, en Nurtingem, lo que Hölderlin sitúa es la necesidad de una originalidad que ya no debe transitar por los maestros a los que ha superado, aunque el retorno a Kant aparezca de continuo. Pero, podríamos preguntarnos, ¿se trata de un Kant respetado? ¿O no será, más bien, un Kant del que se extraen las ideas convenientes para afirmar la convicción en la defensa del ideal y de la moralidad gracias a esa justificación racionalizadora que, ya con anterioridad, había sustituido a la retórica tubinguesa?

Muy pronto, alcanzará una imagen contundente y definitiva del ideal, paralela a una inquebrantable consideración crítica de lo socialhistórico: sólo entonces podrá enfrentarse a la forma definitiva y adecuada del Discurso.

---

11 *Ibid.*, p. 130.

Hay ya un indicio que sugiere la sombra de una superación teórica. Me refiero a la carta remitida a Johann G. Ebel el 2 de septiembre de 1795. Se trata del anuncio más significativo de una ebullición que, sin osar el olvido de los viejos ecos, apunta hacia la alternativa de una posición urgente que otros hechos contribuirán a analizar y manifestarse. Nada de este texto, excesivamente olvidado, puede ser eludido si se desea reconstruir con efectividad la maduración de Hölderlin. Repasemos el fragmento con prudencia, teniendo en cuenta que en sus párrafos se vierte el sentido de la inmensa lucha que Höldelrin conduce: pero tiene 25 años...

Hay datos que pueden ser considerados anecdóticos: son esos que afectan a la meditación que sobre sus vivencias existenciales ha recogido Hölderlin y que le inducen a una consideración cuando menos sospechosa de las intelectuales galaxias bajo cuyo embrujo ha sobrevivido. Son dos muy especialmente: al comienzo de la carta escribe que "vuestra amable carta me ha causado un vivo placer. La dicha de vivir entre personas que comparten mis deseos y convicciones es cada día más rara para mí; por eso es más grande mi reconocimiento hacia quien me hace pensar que él encuentra en mí una parte de su naturaleza"[12], subrayando ese sentimiento de solitaria vivencia que refuerza mis anteriores palabras en el sentido de que no hallar a su alrededor un discurso convincente y la necesidad hölderliniana de un alejamiento ante todo determinado por la convicción de buscar una fundamentación del diseño de lo ideal que nadie parece centrar adecuadamente dirige su maduración. Inmediatamente después, al final del mismo párrafo, después de haber reconocido que es la educación privada el único refugio para quienes consideran fundamental la educación de los hombres, se lamenta de que, en su anterior circunstancia, nada le fue favorable.

Pero, muy significativamente, Hölderlin no reprueba de la ofensiva pedagógica. Afirmará que lo impropio es esperar milagros de uno mismo o del alumno, y su anterior circunstancia le arrastra y obliga a una modificación de su proyecto educativo.

Tal es el asunto. Hacia septiembre de 1795, Hölderlin está dispuesto y preparado para olvidar, está en condiciones de apuntar a un inicio intelectual que, muy pronto, quedará plenamente expresado en el *Hiperión*, en la necesidad de su forma expresiva, que es una negación del ri-

12 *Oeuvres*, p. 360.

gor vano de la filosofía y, a un tiempo, diseño embrionario y sugerente de una radicalmente nueva consideración del carácter de las oposiciones intersubjetivas.

Remito a la consideración plena de esta fundamentalísima carta[13]. Como ya he dicho, el texto es incomparablemente fundamental y debe ser considerado como el anuncio de un despegue que no parece subrayado en las misivas remitidas a Schiller por razones obvias. ¿Cuáles son los puntos indicados a Ebel? ¿A qué se reducen "mis concepciones en esta materia", tal y como escribe, que implican no sólo un modelo pedagógico sino, ante todo, una concepción de la naturaleza humana, de la estructura social y de las posibilidades de la transformación política? Creo que Hölderlin ha pensado muy detenidamente la cuestión: desde meses antes, exactamente desde julio, mantiene el proyecto de su traslado a Frankfurt. Es preciso pensar, entonces, que el texto no es producto de una exaltación momentánea ni que está determinado por la presencia devoradora de admirados fantasmas que se manifiestan, por ejemplo, en las misivas a Schiller.

Los ofrecimientos teóricos de la carta a Ebel indican la existencia de un proyecto intelectual que en nada sugiere o recuerda las referencias a fuentes teóricas contemporáneamente aludidas por Hölderlin: es como si viviera en dos universos, sobre dos devoradores pantanos... Esta situación podría evocar la hipotética referencia a un desequilibrio, o a una conflictiva vivencia teórica: vuelvo a sugerir que, por el contrario, se tenga presente su edad y que se considere que, con 25 años, Hölderlin, ante todo, busca, se afana por dilucidar la conveniencia de discursos teóricos siempre desde una irreprochable consideración de un deber moral que conecta con el panorama auspiciado por las reivindicaciones políticas del proceso revolucionario francés.

Sólo desde este punto de vista puede entenderse la profunda originalidad de que deja constancia esta carta a Ebel, originalidad por cuanto significa un olvido de los horizontes inspiradores hasta el presente y profunda en cuanto es posible vincularla con su posterior desarrollo intelectual para evidenciar los iniciales embriones genealógicos de los que quedará perfectamente representado en el *Hiperión*. Sólo desde aquí es posible conceder un sentido a las críticas realizadas contra una educación que está limitada por la pasión pedagógica que deviene tiránica e

13 Cfr. *ibid.*, pp. 360-363.

injusta cuando desea imponer sus contenidos al alumno. Es la lucha entre dos sujetos: poseedor de sabiduría el uno, receptor el otro... Hölderlin había soñado la afabilidad del encuentro, en tanto la suposición de una naturaleza originaria inocente posibilitaba el pensamiento de un acuerdo entre el deber ser racionalizado del preceptor y la innata bondad del niño. Sin embargo, las vicisitudes ya relatadas en su relación con Fritz von Kalb le han enseñado que tal inocencia originaria no existe y que, por lo tanto, el acuerdo deseado y programado es infecundo. Consecuentemente, Hölderlin va a pensar una imagen tremendamente novedosa de la naturaleza humana.

Lo que preocupa y merece atención es la reflexión sobre una naturaleza humana de indefinidos contornos morales: esta suposición hölderliniana rompe con la totalidad de los discursos epocales, tendentes a la pensabilidad de un Yo cuya necesaria racionalidad conduciría necesariamente a la desvelación del Bien moral(-político). Contrariamente a las ideas frecuentes, en el texto a Ebel, Hölderlin refiere el espacio de un Yo vacío que, alcanzada la edad de la razón, puede reconocer "el principio más elevado que debe inspirar los actos del hombre". La precisión es importante: no se trata de defender o prevenir la inocencia originaria sino de culminar o conceder contenido, en su sentido más literal, a la mera formalidad del sujeto vacío. Es en este punto donde la distancia respecto a Rousseau se abre, se disemina y se extrema; pero podría pensarse que, al cabo, Hölderlin habita, sin más, los territorios acotados por Kant y por Schiller, y que él mismo había absorbido en los párrafos introductorios al fragmento Thalía, esa reivindicación de la racionalidad necesaria. Sin embargo, la educación positiva que Hölderlin recomienda no se trata tan sólo de una reproducción de la superación schilleriana o de una aceptación de la racionalidad kantiana de *La Religión*... El sentido último e inextinguible del *Hiperión* justifica esta perspectiva que anuncio.

Para percibir el inicio de este despegue, insinuado con anterioridad repetidas veces, es preciso poner en juego dos ideas fundamentales de la carta: por un lado, el proyecto de esa educación positiva que tiende a hacer vivas las más variadas disciplinas escolares –él se refiere a la historia, la geografía y las lenguas– y, por otra parte, el sobresaliente papel que concede, aún, a la educación. Creo que esta contraposición, o, por mejor decir, esta transparente contradicción, es fructífera y significativa. ¿Qué indica? Considero que el abandono de la tesis de una labor pedagógica esencialmente vigilante, orientada a obstaculizar la irrupción de "las malas impresiones", y la opción en favor de una actitud positiva

plantea la posibilidad de diversas alternativas y de distintos contenidos que serán almacenados por la razón adolescente –antes de su irrupción en el escenario del conflictivo teatro. Porque, en efecto, ya no se trata sólo de ofrecer cultura, sino de hacerlo de una determinada forma, con un preciso sentido, tal y como queda expresado en los cuatro últimos y largos párrafos de la carta. Y, obviamente, Hölderlin ya no asegura triunfos sino que enuncia un proyecto junto al cual es posible pensar otros.

Este nuevo posicionamiento abre un profundo abismo entre su texto y las literaturas contemporáneas, pese a los vínculos que quiere y manifiesta mantener. La racionalidad kantiana y el acentuado esteticismo schilleriano, y ni que decir tiene que en igual medida el idealismo subjetivo y politizante de Fichte, quedan puestos entre paréntesis, son considerados como representaciones admiradas cuya universalidad es corregida por lo concreto y la consideración de subjetividades desobedientes. Así, Hölderlin considera sus universos como espacios amigables e imantadores; pero, incapaz de subrayar la fundamentación de esa proclamada universalidad cuya razón de ser le es ajena, vibra ante su poderío intelectual, reconociendo a un tiempo los problemas concretos –sociales– de la aceptación. Dicho sucintamente: la vivencia hölderliniana madura, ahora, entre la subjetiva necesidad de la racionalidad kantiana, la necesidad de la verdad de Fichte –buscando la fundamentación de su ideal político– o la representación estetizante schilleriana, y la aceptación de una experiencia que niega la universalidad de tales manifestaciones teóricas. El se siente atraído por su embrujo, pero es incapaz de negar la evidencia de disimilares atracciones. La reflexión sobre tales desavenencias constituirá la obsesiva materia de la literatura frankfurtiana. Es preciso reconocer la indicación de este enfrentamiento histórico entre las subjetividades: nadie como Hölderlin lo intuye, sobre todo en la totalidad de sus dimensiones conflictivas y antagónicas. La ilusión ilustrada de la racionalidad se difumina, y toda consideración dialectizante de lo reconciliado y superado se ensombrece: el valor riguroso de la literatura hölderliniana radica, ante todo, en este punto. Porque la vivencia de lo ideal, contrastada existencialmente en las experiencias que dejan constancia de la no necesidad del ideal vivida por otras subjetividades, le llevarán a plantearse el problema de la guerra entre todos y de la fundamentación teórica del ideal del mí mismo.

Es el horizonte de una promesa teórica. Acaso acierte, le sugiere a Ebel. Pero la función pedagógica ya no es una tarea consumada sobre la conciencia de la racionalidad sino un conflictivo ejercicio que lucha por conquistar, junto a alternativas dispersas, la conciencia del sujeto que es-

cucha, que llega a la Razón –que puede llegar a la Razón– (¿que por quién es definida?).

La evidencia de la lucha se pondrá de manifiesto con su llegada a Frankfurt. Aquí conocerá a Diótima –qué máscara perfecta... Diótima, la sagrada:

> "Sufres en silencio y nadie te comprende
> –¡sagrado ser!–. Te marchitas y callas
> porque vano es, en medio de los bárbaros,
> que busques a tus semejantes a la luz del sol:
> las almas tiernas no existen ya"[14].

Según consta en la carta que envía a su madre el 22 de mayo de 1795, aún en Jena, la posibilidad de un traslado a Frankfurt comienza a insinuarse. Hölderlin ha entrado en contacto indirecto con alguien que ha recibido el encargo de buscar preceptor para los hijos de una familia de la ciudad: no cabe duda alguna de que se trata de los Gontard por cuanto habla de cuatro hijos, que son los que, efectivamente, tenía el matrimonio. En primera instancia, Hölderlin, a quien parecen cerrársele los horizontes de una vida literaria gloriosa y rápidamente encumbrada, responde afirmativamente a la propuesta aunque manifiesta estar pendiente "de indicaciones más precisas y, sobre todo, de vuestra decisión"[15]. Así, el camino hacia Diótima se inaugura y, con ello, se abre la etapa de más ferviente seguridad, de una estable situación intelectual sobre cuyo destino pensará Hölderlin hasta su ingreso en la clínica frenopática, en tanto –como veremos– a partir de 1798 sólo la adición del tema de la suerte del Yo que vive la plenitud de la verdad y de la luz se superpondrá al edificio contradictorio, plural y laberínticamente construido.

Por la carta a Ebel de septiembre sabemos que ha tomado una firme decisión: en ella exponía su proyecto educativo al que recientemente me he referido. Por las mismas fechas le comunica a Schiller que "en octubre ocuparé sin duda una plaza de preceptor en Frankfurt"[16], aunque el viaje deberá retrasarse provocando alguna sombra de temor en su espíritu[17]. Sin embargo, muy pronto, a comienzos de diciembre, y de nue-

14 *Poesía Completa*, I, p. 85.
15 *Briefe*, p. 120.
16 *Ibid.*, p. 125.
17 Cfr. p. 127.

vo en carta remitida a Ebel, Hölderlin reitera sus buenos propósitos: ya tiene decidida la fecha de su traslado. "Parto la próxima semana para Frankfurt", le comunica a Neuffer[18]; y, en efecto, ya en camino, desde Löchgau, envía sus saludos y noticias a Niethammer, comunicándole que se dirige a la ciudad donde ocupará una plaza de preceptor en casa del banquero Gontard[19]: es la primera vez que el apellido de la familia aparece expresamente citado. El 30 de diciembre escribe a su madre desde la casa de sus nuevos señores.

La madre de su discípulo es Susette Gontard: ella se transformará en la misteriosa Diótima del *Hiperión* y va a actuar como un poderoso revulsivo en el largo trance de la maduración intelectual hölderliniana. El enamoramiento es rápido: antes de julio, Hölderlin ha descubierto la soberanía de esa relación que va a alterar profundamente sus pensamientos y que le obliga a reiniciar el gran proyecto de su vida, esa obra –*Hiperión*– donde, sobre la conciencia de la inutilidad de la formalidad filosófica, que, en el rigor de su proclamada universalidad, bordea permanentemente el dogmatismo, se ofrece en lenguaje literario una original, embrionaria y no culminada superación del idealismo –y, acaso, de toda aventura filosófica–. La calidad del encuentro es extraordinaria; así quedará descrito el mismo en una carta que le remite al fiel Neuffer: "Quisiera saber cómo te va actualmente. Quisiera que tu suerte se pareciera a la mía. Vivo en un mundo nuevo. Creía saber lo que es bello y bueno, pero después de lo que he visto, todo mi saber me hace reír. ¡Querido amigo! Existe un ser en el mundo cerca del que mi espíritu podría pararse y se parará durante milenios sin cesar de contemplarlo de la misma manera que nuestro pensamiento y nuestro entendimiento son aprendices en relación a la Naturaleza. La gracia y la majestad, la calma y la vibración, el espíritu, el alma y el cuerpo hacen de este ser un Todo radiante. Puedes creer en mis palabras, pues extrañamente imaginé y se encontrará difícilmente parecido semblante en este mundo"[20]

Pocas dudas pueden mantenerse. El amor por S. Gontard y su inmediata mixtificación en Diótima, el papel fundamental que ésta jugará en un contexto saturado por referencias naturalistas, pero del que han desaparecido los signos mitologizantes –que con anterioridad he calificado de retóricos–, actúa como una profunda línea divisoria. Sus relaciones han sido estudiadas: lo han hecho, por ejemplo, C. Vietor en su

18 *Oeuvres*, p. 370.
19 Cfr. *Briefe*, p. 130.
20 *Ibid.*, pp. 137-138.

Der Briefe Diotima y R. Ibel en *Hölderlin und Diotima Dichtungen und Briefe der Liebe.* Creo que, en líneas generales, se insiste en la dinámica ya puesta entre paréntesis en otros lugares de esta obra, sobre el establecimiento y búsqueda de rasgos similares entre esta relación y esa serie de fabulosas afectividades que destila con incomparable profusión el romanticismo del joven y precursor Goethe hasta Novalis o H. von Kleist. Se ha llegado a escribir, por ejemplo, que, sobre la pauta romántica, "el poeta necesitaba una Diótima, pese a la crudeza de la expresión, *muerta* o, todo lo más, desposada con otro hombre"[21]: nada más lejos de la realidad. No es que sea posible negar la adopción de posturas románticas en la consideración del amor que madurará Hölderlin a la altura de 1798 –pero sólo entonces–, dado que, efectivamente, el carácter taumatúrgico del mismo desde una perspectiva intelectual es innegable, así como la tendencia divinizadora del objeto amado. Estos rasgos, y algunos otros, son concluyentes en la relación entre F. Hölderlin y Susette Brokenstein; pero creo que no es lo fundamental pese a la insistencia casi cansina de que han abusado lectores y apasionables estudiosos de la obra hölderliniana.

Es preciso abandonar, es preciso dejar a un lado las vulgaridades corrientes que limitan la relación entre Hölderlin y S. Gontard. Lo que auténticamente se debate es la razón y el carácter de una prohibición que dificulta la realización del Yo cuando el amor aparece como la más genuina representación humana de ese naturalismo que había dirigido la adolescencia hölderliniana y que es resucitado en este momento con incontenible poder. Y las pruebas, desde mi punto de vista, son incontrovertibles: no sólo es posible llamar la atención sobre las cartas intercambiadas entre los amantes con posterioridad a la jornada insoportable de su separación, testimonios que, por sí solos, acentúan la originalidad y la función intelectual de su relación respecto a los encuentros típicos de los sujetos románticos, sino que, por ahora, sería preciso subrayar el carácter de las alteraciones que su encuentro provoca. Pueden ser sistematizadas en dos sentidos: en primer lugar, el contrariado sentimiento de Jena es superado, reconquistándose una vieja geografía que las obsesiones intelectuales de los meses anteriores habían eliminado y, en segundo lugar, estas modificaciones van a acentuarse en la nueva redacción del *Hiperión*, capítulo penúltimo de la maduración intelectual de Friedrich Hölderlin.

---

21 GARCIA SANCHEZ, J.: *Hölderlin*, p. 97.

Como ha quedado relatado, el estado anímico provocado por los conflictos generados en Jena se mantiene a lo largo del segundo semestre de 1795 y, aún cuando Hölderlin es capaz de diseñar un nuevo proyecto educativo, su llegada a Frankfurt no altera lo más mínimo su conflictiva conciencia. La lucha y la seguridad interna respecto a los sostenidos problemas es transparente: y así se lo confesará a esa benevolente sombra que es Niethammer en la carta que le remite a finales de febrero de 1796. Hölderlin escribirá: "Tu compañía me hace falta"[22].

La crítica situación es, en efecto, mantenida. El contexto de la carta, que abunda en la reflexión sobre la situación recién pasada y sobre la positividad de los consejos recibidos, así lo indica. Por eso, cuando Hölderlin escriba el primero de los poemas titulados *Diótima* se ocupará en dejar constancia de la conciencia de esta situación, acertando a expresarla con contundentes expresiones; pero en sus estrofas, enmascaradamente, lo que queda reflejado es la alegría ante una superación que le urgía. Expresará explícitamente "cómo ha cambiado el aspecto de todo", y manifestación tal sólo es inteligible a partir de la consideración de un negativo estado anímico superado. Agradecido a Diótima, dirá que

> "alma sublime por quien mi corazón
> repuesto de la angustia de vivir
> se promete la juventud eterna de los dioses"[23].

Versos después resumirá las alteraciones con hermosísimas palabras:

> "Y cuarido, tal una leyenda
> la belleza se borró de mi vida,
> y me hallé indigente y ciego,
> excluido de tanto paraíso,
> cuando el peso del día me aplastaba,
> y mi vida fría y descolorida
> deseaba, ya declinante,
> el mudo reino de las sombras:
>
> ¡entonces, del Ideal volvieron,
> como desde el cielo, fuerza y ánimo,
> y apareciste radiante en mi noche,
> divina imagen!"[24].

22 *Oeuvres*, pp. 380-381.
23 *Poesía Completa*, I, p. 51.
24 *Ibid.*, p. 53.

Puede entenderse que, ante todo, el redescubrimiento del amor salva a Hölderlin de los pesarosos tonos previos. Sin embargo, he de insistir una vez más sobre las repercusiones intelectuales de la nueva experiencia. Y es que, en efecto, si consideramos las cartas que remite a su hermano en marzo de 1796 o el 2 de junio del mismo año, con lo que nos encontramos es con el eco filosófico de los anteriores aprendizajes de los que Hölderlin ha querido huir: resuenan en la primera reflejos schillerianos y del Kant moralista[25], en semejante medida a como en el segundo texto se recuperan tonos similares, la serie resumida de obsesiones que habían centrado su acercamiento a Fichte y la inmediata crítica[26].

Pero la nueva experiencia, el amor de Susette trastoca de forma absoluta este espacio intelectual. Lo que ahora sorprende es un retorno a viejas y olvidadas formas que transmiten contenidos antiguos que serán enriquecidos y alterados... Es el primer y gran retorno de Hölderlin: mucho más subrayada la importancia de futuras reivindicaciones de lo originario –naturalmente por M. Heidegger–, lo cierto es que toda apelación posterior es ininteligible sin este desaforado retroceso del que poemas posteriores son meros comentarios. Retorno que tiene dos subrayables vertientes: puesto que, por un lado, la liberación de las resonancias filosóficas pone en evidencia la conciencia hölderliniana de la urgencia de encontrar una forma textual que eluda esencialmente el dogmatismo, llevando a cabo en tal sentido no sólo una superación de los discursos filosóficos contemporáneos sino, sobresalientemente, una crítica a las pretensiones del saber mismo y, por otro lado, limita los términos dentro de cuyo espacio se moverá en adelante Hölderlin hasta alcanzar la conciencia del único problema del que es preciso hablar –éste del destino del Yo que conoce la Verdad–.

Resulta sorprendente descubrir la reaparición de la sentimentalidad tubinguesa. Referir cómo las antiguas referencias son recuperadas nos conduciría a la repetición de capítulos ya escritos –ya sobrepasados–. No merece la pena subrayar la intención con que Hölderlin descubre a la amada "im Ruin der Zeiten da"[27], evocándose a través de la imagen la idea de una degradación cuya constatación había mantenido vigilantemente pero sin el marcado carácter histórico y político con que retorna ahora; no merece la pena insistir sobre la reivindicación de la edad in-

25 Cfr. *Oeuvres*, p. 383.
26 Cfr. *ibid.*, p. 385.
27 *Poesía Completa*, I, p. 55.

fantil en cuyos años se poseyó la imagen de la Verdad, seguridad difuminada a partir de la aceptación del culturalismo schilleriano y, obviamente, desde el carácter del discurso fichteano sobre la naturaleza del Yo, tema que quedará reflejado en esa alusión repetitiva del ya citado *Diótima* –donde evoca Hölderlin "der Kindheit goldne Tage", términos inolvidables para los lectores de sus poemas del período 1793-1794–, y, de manera mucho más terminante y significativa, en ciertos versos de *Der Wanderer* donde escribe:

> "Así, he vuelto al Rin, a mi dichosa patria,
> y las suaves brisas me rozan como antes.
> Y mis plácidos árboles familiares sosiegan
> a mi corazón atormentado,
> lo mismo que antaño sus brazos me hamacaron.
> Y el santo verdor,
> testigo de la belleza y de la eterna vida del universo,
> me refresca y me devuelve la juventud"[28].

¿Y es preciso reconocer que el contenido recuperado de los años de la infancia está expresado en la conciencia de esa unión total a que se refiere en *Diótima*, que su expresión más eficaz se entrega en el vivo naturalismo que inspira *An der Äther*, que la manifestación sublime del carácter intelectual del amor queda reflejado en uno de los cortos poemas dedicados a la amada?:

> "Delicia de las musas del cielo, ven y aplaca
> el caos de estos tiempos, reconcilia como antes
> todo lo que está en pugna y calma la furiosa discordia
> con tu celestial música de paz"[29].

Si se tienen en cuenta estos factores, estas auténticas recuperaciones de una temática velada, se comprenderá el carácter del retorno hölderliniano que aparece, ante todo, como una negación, como una implícita crítica y puesta entre paréntesis de los esfuerzos inmediatos. Pero no es posible afirmar, sin embargo, que nos enfrentemos a una reedición de referencias ya descritas; el tiempo transcurrido no ha sido baldío, la formación de un archivo filosófico no ha sido inútil y la serie de experiencias vividas no deja de germinar. Así, creo que es preciso subrayar la fundamentalidad de tres variaciones que tendrán sobresaliente importancia para explicar y entender las rutas que, de inmediato, deberá transitar y

28 *Ibid.*, p. 71.
29 *Ibid.*, p. 83.

que anuncian decididamente la posibilidad de un nuevo territorio intelectual.

1. Resulta sumamente significativo el cambio de tono y la temática de las cartas hölderlinianas a partir del segundo semestre de 1796: desaparece en ellas la insistencia sobre los temas considerados estrictamente filosóficos en su inmediato entorno. Es cierto que, con posterioridad, redactará algunos breves ensayos sobre temas colaterales pero relacionales e, incluso, el *Primer Programa*; pero las inquietudes cotidianas de Hölderlin parecen haberse desorientado respecto a las obligaciones intelectuales contemporáneas. El retorno a las referencias anteriores a Jena significa la consolidación de una geografía intelectual original que, reconociendo débitos innegables –el más caro será el de Kant–, elude de forma casi absoluta las tendencias hegemónicas de su contexto. Hölderlin se instala de nuevo sobre un horizonte de límites simplificados en el que las preguntas a las que es preciso responder maduran en concisión y claridad: la historia como proceso de degradación, el origen de la verdad, la resurrección del ideal naturalista... Lo que quiero subrayar es el cerrojo bajo el que se guarda el archivo almacenado, lo que indica una superación crítica fundamentada en la vivencia personal que, ahora, suscita la plenitud.

2. Un cambio igualmente fundamental se realiza en la reflexión sobre el origen de la Verdad. Es casi insultante, por lo obvio, afirmar que la divinidad tubinguesa es sustituida por la figura de Diótima o, si se quiere, por la experiencia amorosa, reflejo de esa unión íntima en la que lo diferente se aúna. La alteración aparece con importantes repercusiones: pues el carácter del naturalismo se acentúa en sus valores intrínsecos, desvinculado del espejismo de la Grecia histórica y el sentido mitologizante que rodeaba los anteriores poemas se difumina. Es cierto que las expresiones exultantes hacia la realidad griega y hacia sus heroicidades y logros no desaparecen de forma absoluta, pero no es menos verdad que, lógicamente, la sustitución del hecho revelado, que se transforma en experiencia vivida inmediata y humanamente, habiendo sido presentada textualmente como retórica revelación de naturaleza religiosa, contribuirá a humanizar el ejercicio de la instauración del ideal puesto que la verdad del mensaje y su realización no compete a la davidosa gratuidad de los dioses sino, ante todo, al trabajo eficaz de los sujetos poseedores de la Verdad, a los sujetos que la encuentran. Es importante esta sustitución: cuando Diótima sustituye a la Diosa la suerte está echada. Quizá pueda resultar paradójico pero es tal sustitución la que determina la posterior vivencia del helenismo hölderliniano y la creciente y

posterior existencialización del discurso mítico que le conducirá a la locura: porque, librada la batalla, y derrotado el Yo, convencido a pesar de todo de la soberanía insustituible de su verdad, de esa verdad que no aceptan los hombres, tan sólo de nuevo una radical divinización podrá asegurar la verdad de lo que se cree. La superación de la inicial retórica y su sustitución por esta humanizadora alternativa prepara y exigirá, a la postre, un afianzamiento que, dejando a un lado el dogmatismo filosófico, sólo puede asentarse sobre una nueva Religión –o religiosidad–.

¿Puede considerarse este rasgo un inequívoco signo romántico? ¿Es comparable la imagen de Diótima a la Carlota goethiana, a Sophie von Kühn, Henriette Vogel, Julia Marc y tantas otras heroínas de la época? Insistiré decidida y definitivamente sobre la cuestión: se trata de una penosa y culpable vulgarización. Si es cierto que el encuentro amoroso es condición de posibilidad de una vivencia insuperable de la Verdad, en los casos típicos del romanticismo la figura del Amor juega como pórtico intelectualista y puro que, por lo mismo, no debe ensuciarse, mientras que en Hölderlin la imagen del amor es ejemplo y signo de una fusión posible, necesitada y feliz. En él actúa el amor como reconciliación efectiva y signo de la viva Naturaleza, mientras que en Novalis o Kleist juega como vía para la comprensión de la verdad absoluta, sublime y pura que la cotidianeidad del amor entenebrecería. Acábense con estas atroces vinculaciones: Novalis vive después del Amor perdido, resurge ante la tumba de la amada muerta... Friedrich Hölderlin enloquecerá por la pérdida: su Amor es inusitadamente terrenal.

3. Es por esta particular concepción de la figura del Amor como real representación de la reconciliación de lo vivo por lo que se manifiesta un permanente carácter conflictivo en la literatura hölderliniana de la época para el que es preciso buscar un sentido: Hölderlin no acepta la pérdida o ausencia del deseo como situación subyugante y sublimada, sino que previene y vigila contra los riesgos de un encuentro que podría disolverse. Su relación con Susette Gontard está vertebrada por la sospecha de un fracaso que no está vinculado al carácter transcendente derivado de la pureza de la relación o al tono incontaminado de lo espiritual sino condicionado por el juego humano. Se trata de una aspecto inconmensurablemente importante de su obra, por cuanto es imposible entender la prontitud de sus fugas y actitudes sin el pensamiento de este peligro que afecta a la inmediatez de la realización de la figura de la reconciliación.

La poética expresión hölderliniana de los meses de Frankfurt abunda angustiadamente en la cuestión.

Las advertencias recogidas en las varias versiones de *Ihre Genesung*, la contundencia de *Das Unverzeihliche*, y sobre todo estos versos dedicados a Diótima lo muestran:

> "Delicia de las musas del cielo, ven y aplaca
> el caos de estos tiempos...
>
> ¡Que sea el corazón humano un lugar de armonía!
> ¡Que la primitiva naturaleza del hombre, su alma
> tranquila y grande, surja de nuevo poderosa
> y calme la agitación de nuestro tiempo!
>
> ¡Viva la belleza! Vuelve al miserable corazón de este pueblo,
> recupera tu lugar en torno a la mesa hospitalaria y en nuestros templos.
> Pues Diótima vive como las frágiles flores en invierno.
> Aunque tiene la riqueza de su alma, busca el sol.
> Pero el sol del espíritu, el mundo más hermoso, ha muerto,
> y en la noche glacial rugen los huracanes."[30].

¿Qué expresa el poeta? Sólo una terca miopía podría desvanecer el auténtico sentido de las afirmaciones hölderlinianas: la realización del encuentro con el objeto amado subraya la posibilidad de un ideal concreto y presente que, no obstante, se siente amenazado por la aparición de controversias cuyo origen es, esencialmente, social e histórico. Lo que actúa conflictivamente es la pérdida de la representación del amor realizado, jamás considerada en los términos usuales del entorno contemporáneo. La literatura de Hölderlin anuncia, así, los vibrantes párrafos del Hegel frankfurtiano[31].

He dicho que el conocimiento de S. Gontard y la paralela enigmaticidad de la creada Diótima significaba un punto sin retorno y, de hecho, la renovación del pensamiento y de la literatura de Hölderlin se consolidará en el gran proyecto cuya realización le había obsesionado, esto es, en el *Hiperión*. Aquí quedará escrito: "Ya te lo he dicho una vez: ya no necesito ni a los dioses ni a los hombres. Sé que el cielo está muerto, despoblado, y la tierra, que antes desbordada de hermosa vida humana, se ha vuelto casi un hormiguero. Pero aún hay un lugar donde el antiguo cielo y la tierra antigua me sonríen. En ti olvido a todos los dioses del cielo y a todos los hombres divinos de la tierra"[32].

---

30 *Ibid.*, pp. 83-85.

31 Una acertada aproximación a la literatura filosófica del período frankfurtiano puede encontrarse en TRIAS, E.: *El lenguaje del perdón.*

32 *Hiperión*, p. 123.

En efecto. Ya anteriormente se han referido algunas vicisitudes que obligan a permanentes modificaciones en la estructura, sentido y literalidad de la proyectada novela. Pareciera que el proyecto, en el entorno cronológico que me ocupa, estaba finalizado: así se lo confesaba a su madre en marzo de 1795 cuando le comunica que "él (Schiller) ha escrito en mi nombre a Cotta en Tubinga"[33]... Sabemos que se trata de una recomendación de la novela[34] y sabemos, igualmente, que se trataba de un proyecto sensiblemente distinto a aquel cuya inicial entrega había visto la luz en la revista de su protector coyuntural. El asunto parece ir viento en popa puesto que un mes más tarde le comunica a Neuffer que Cotta, el editor, le adelantará una cantidad de dinero "por el primer fascículo de mi novela"[35]. Sin embargo, no parece estar muy contento con el resultado de su actividad: el 22 de mayo reitera a su madre que Cotta le ha de pagar "por un manuscrito insignificante que él debe editar"[36]. La apreciación hölderliniana no puede pasar desapercibida, dado el cuidado con que vigila sus obras y vuelve, una y otra vez, sobre ellas; máximamente, tratándose del *Hiperión*... El escribe: "unbedeutendes Manuskript", es decir, "un texto de poca monta"... La calificación es terminante: ¿cómo pensar otra cosa sino que Hölderlin ya no ama su propio texto, ese que ha sucedido al fragmento Thalía? Así, para el verano de 1795, Hölderlin ha trabajado –al menos– sobre tres versiones: la que culmina con la publicación fragmentaria en la revista de Schiller, la versión métrica que compromete con Cotta y la nueva redacción que es conocida como la *Juventud de Hiperión* y en la que retorna a viejos moldes.

Por estas fechas –hacia el segundo semestre de 1795– vacila entre diferentes orientaciones. No en vano: es el más crítico momento desde una perspectiva intelectual. Hölderlin inicia otros proyectos: vuelve a reescribir su obra eterna. Y de nuevo aparece Cotta: Hölderlin le remite una carta en mayo de 1796 en la que manifiesta su disconformidad con el texto[37]. Esta fecha indica, y la actitud confesada –naturalmente– que un nuevo proyecto ha debido ser pergeñado y que Hölderlin vuelve a ma-

---

33 *Oeuvres*, p. 345.

34 En efecto, Schiller escribía al editor Cotta: "Hölderlin trabaja en una pequeña novela, Hyperión, uno de cuyos fragmentos ha aparecido en la penúltima entrega de *Thalía*. La primera parte, que alcanzará aproximadamente doce cuadernos, estará terminada en algunos meses. Sería muy feliz si aceptara editarla. Es una obra donde hay verdaderamente muchas genialidades, y espero poder influenciarle todavía...", recogida en *Oeuvres*, p. 1147.

35 *Briefe*, p. 114.

36 *Ibid.*, p. 120.

37 Cfr. *Oeuvres*, p. 384.

nifestar su disconformidad. La crítica localiza cronológicamente esta cuarta versión antes de su llegada a Frankfurt; sin embargo, la carta enviada a Cotta sugiere que, a comienzos de 1796, Hölderlin trabaja en esta versión y que, hacia mayo, evidencia que ha decidido una alteración en la estructura novelesca. El texto de la misiva es contundente y definitorio. Si se relaciona esta sugerencia al editor con la casi inmediata carta en que confiesa su infinito deslumbramiento amoroso a Neuffer hemos de suponer que en tal interludio –de mayo a finales de junio, por lo tanto– la definitiva versión es gestada, rechazados los anteriores e inmediatos proyectos e iniciada la nueva realización. Creo que es todo lo que puede decirse sobre una base documentaria fiable.

Y la redacción es vertiginosa. Puesto que en noviembre de 1796 anuncia a su hermano que "mi Hiperión aparecerá probablemente hacia Pascua en una sola entrega. Su aparición ha sido retardada accidentalmente"[38], lo que indica que, con un límite razonable, Hölderlin ha trabajado ansiosamente en la nueva redacción. Así sucederá... *Hiperión* aparece al fin: sólo que el Primer Volumen. Es importante reseñar esto, por cuanto Hölderlin modificará el Segundo Volumen que aparecería en septiembre de 1799, alteraciones importantes por cuanto están determinadas por la suerte de su relación con S. Gontard, introduciendo elementos conflictivos en la estructura teórica de la novela –desde mi punto de vista–. Es posible pensar que Hölderlin, en una nueva situación, ya separado el gran amor de su vida, introduciría alteraciones cuyo alcance no nos es posible sino sospechar por ahora. Desde esta perspectiva, sobre la que habrá de volverse, el Segundo Volumen estaría más vinculado a la maduración del *Empédocles* que, quizá, a la Primera parte publicada por el editor Cotta. En resumen, sería recomendable la realización de una lectura y de un consecuente análisis de las partes del *Hiperión* como si de dos obras se tratara, o, al menos, de la consideración marginal de las seguras introducciones redactadas por Hölderlin con posterioridad al conocimiento público de la primera entrega.

Existen contundentes pruebas que aportan explícito testimonio de las modificaciones posteriores a 1797, respecto a cuya dimensión textual no es posible sino la conjetura, aunque, ciertamente, pueden ser valoradas con enorme precisión teórico-intelectual. Señalaré algunas...

En primer lugar, no es posible marginar las confesiones de la carta a Cotta o a su hermanastro Karl previamente recordadas. En ambas se

38 *Ibid.*, p. 403.

afirma que la obra aparecerá en un Volumen: a Cotta le dice que "vuestra amable carta me ha convencido para revisar mi Hiperión y condensarlo en un solo volumen"[39] y a Karl le anuncia que la novela aparecerá para Pascua sin mayores especificaciones, ausencia que parece indicar que Hölderlin proyecta la novela de acuerdo con lo que será la Primera Parte. Y, en efecto, esta primera entrega puede considerarse como un todo terminado y concluso –que sólo nuestra perspectiva histórica y teórica no considera de tal forma, por cuanto conocemos el Segundo Volumen, y nos es difícil prescindir de la continuidad.

Pero, documentariamente, es posible establecer que Hölderlin se apresta a la redacción de una segunda entrega que habría iniciado a finales de 1796 o comienzos del año siguiente –insisto en que la carta remitida a Karl habla, exclusivamente, de un Volumen–. Pareciera que el Proyecto se altera según y conforme se acerca la fecha de la esperada publicación.

Creo que es este manuscrito el que padecerá transformaciones, determinadas ante todo por la reflexión sobre el destino propio en su relación con Susette y, obligadamente, por la consideración del encuentro amoroso en un contexto socio-histórico perturbado y envilecido –el de esa sociedad burguesa cuya estructura última limita el diabólico y enloquecedor delirio de Hölderlin, así como la radical insuficiencia teórica de su Texto.

La segunda prueba que pone de manifiesto el continuo volver hölderliniano sobre el texto la encontramos en la carta remitida a su hermano en julio de 1798. Uno de sus párrafos es sobrecogedor por cuanto indica una situación conflictiva, que debe ser vivida por Hölderlin como definitiva entrada en la maduración, como si se diera cuenta de la radicalidad de los momentos que está viviendo. Escribe Hölderlin, refiriéndose a las perturbaciones que provoca la existencia, que "ninguna etapa es peor para estas consideraciones que el paso de la adolescencia a la edad adulta. Creo que en ningún otro período de la vida los otros hombre y nuestra propia naturaleza nos causan semejantes fatigas; esta época es realmente aquella del esfuerzo y de la cólera, del insomnio, de la ansiedad y de las tempestades, es la más cruel de la vida, como aquella que sucede al mes de mayo es la más agitada del año"[40]. Observación nada desechable: Hölderlin parece saber que está acercándose a la edad adulta.

39 *Ibid.*, p. 384.
40 *Briefe*, p. 193.

Pues bien, en esta misma carta introduce dos referencias al *Hiperión*, pertenecientes ambas a la escritura novelada que aún no es conocida por el público. Son las siguientes –según el texto alemán de la misiva–:

1. Mein Alabanda sagt in zweiten Bande: "Was lebt, ist unvertilgbar, bleibt in seiner tiefsten Knechtsform frei, bleibt Eins, und wenn Du es zerreißest bis auf den Grund, und wenn Du bis ins Mark es zerschlägst, doch bleibt es eigentlich unverwundet, und sein Wesen entfliegt Dir siegend unter den Händen usw"[41].

2. Und mein Hyperion sagt: "Es bleibt uns überall noch eine Freude. Der echte Schmerz begeistert. Wer auf sein Elend tritt, steht höher. Und das ist herrlich, daß wir erst im Leiden recht der Seele Freiheit fühlen"[42].

En el texto definitivo del *Hiperión* figurarían estas referencias de la siguiente manera:

A. "Was lebt, ist unvertilgbar, bleibt in seiner tiefsten Knechtsform frei, bleibt eins und wenn du es scheidest bis auf den Grund, bleibt inverwundet und wenn du bis ins Mark es zerschlägst, und sein Wesen entfliegt dir siegend unter den Händen"[43].

B. "Glaube mir, es bleibt uns überall noch eine Freude. Der echte Schmerz begeistert. Wer auf sein Elend tritt, steht höher. Und das ist herrlich, daß wir erst im Leiden der Seele Freiheit fühlen"[44].

La traducción de los textos 1, 2 y A –puesto que el texto B es idéntico al 2– sería:

1. Mi Alabanda dice en el Segundo Volumen: "Lo que vive es indestructible: permanece libre en su más profunda forma servil, permenece entero; cuando lo fraccionas hasta el fondo y cuando lo destruyes hasta la médula, permanece realmente invulnerable, y su esencia se te escapa vistoriosa de las manos".

41 *Briefe*, p. 193.
42 *Ibid.*, p. 193.
43 *Hyperion/Empedokles*, p. 191.
44 *Ibid.*, p. 162.

2. Y mi Hiperión dice: Por encima de todo nos queda, todavía, una alegría. El dolor verdadero exalta. Quien entra en su miseria, se eleva cada vez más. Es magnífico que sólo podamos sentir la libertad del alma en el sufrimiento.

A. Lo que vive es indestructible: permanece libre en su más profunda forma servil, permanece entero; cuando lo fraccionas hasta el fondo, permanece invulnerable: cuando lo destruyes hasta la médula, su esencia se te escapa victoriosa de las manos.

Como puede fácilmente comprenderse, no existen sustanciales modificaciones de carácter teórico. Realmente, *los textos dicen lo mismo...*[45]. ¿Por qué, entonces, recordar estas variaciones que no van más allá de la búsqueda de un diferente ritmo, de modificaciones gramaticales apenas perceptibles –excepto en la lengua original–? Como ya he recogido y repetido, porque tales variaciones *pueden indicar* que, con posterioridad a la finalización de la redacción y hasta la publicación del Volumen en la primavera de 1799, Hölderlin vuelve una y otra vez sobre el manuscrito, puliéndolo, introduciendo ritmos diversos y, posiblemente –como ha de verse–, engrandeciendo los ejes temáticos y teóricos de la novela –según la concepción original–. Así, debe entenderse el recuerdo entrecomillado de fragmentos de la novela como un indicio de la mantenida atención hacia la misma; pero las modificaciones no van a mantenerse en este pulir gramatical o estilístico. En efecto, mi opinión es que, continuamente, Hölderlin introduce nuevos aspectos, modifica el plan inicial, apunta novedades que, a la altura de comienzos de 1797, ni siquiera sospechaba.

Existen más pruebas de las sucesivas modificaciones.

Porque, en tercer lugar, la Carta 7 de II.2. contiene una furibunda consideración del pueblo alemán: "es duro lo que voy a decir, y sin embargo, lo digo porque es la verdad: no puedo figurarme ningún pueblo más desgarrado que los alemanes. Entre ellos encontrarás artesanos, pero no hombres, pensadores, pero no hombres, sacerdotes, pero no hombres, señores y criados, jóvenes y adultos, pero ningún hombre... ¿No es todo

45 La traducción vertida por J. Munárriz es la siguiente: TEXTO B: "Lo que vive es indestructible; incluso en su más profunda servidumbre sigue siendo libre, sigue siendo uno, y aunque lo dividas a fondo, y sigue ileso aunque lo rompas hasta la médula: su ser, victorioso, escapará de entre tus manos...", p. 188. TEXTO A: "Créeme, nos queda todavía una alegría. El dolor auténtico exalta. Quien pasa sobre su miseria, se alza más alto. Y está muy bien que necesitemos del sufrimiento para sentir la libertad del alma", p. 161.

esto como un campo de batalla donde yacen entremezclados manos y brazos y toda clase de miembros mutilados, al tiempo que la vertida sangre de la vida se pierde en la arena?"[46]. El conjunto de la misiva remitida a Belarmino abunda en la cuestión. La oposición al espíritu del alemán, su conformismo y la profanación de lo sagrado, su vivir en la chapuza que desprecia lo elevado y el sueño de los ideales rebela a Hölderlin. Pues bien, éste habría de remitir a su hermano una carta, fechada en enero de 1799 y enviada desde Nurtingem que reproduce idéntica temática y similar tono al que se percibe en la carta novelada a la que me acabo de referir. El envío hölderliniano insiste y aporta un auténtico plan de reeducación del pueblo alemán[47]. Es bien cierto que el interés hacia lo inmediato y, sobre todo, la reivindicación de una necesaria culminación de la filosofía alemana se remontaría hasta Tubinga; pero jamás Hölderlin ha tratado con semejante insistencia y radicalizada preocupación la situación de su entorno patrio. A comienzos de 1799 parece preocuparle muy seriamente y ha de tenerse en cuenta que la carta novelada es de las últimas de la obra. ¿Es absolutamente improcedente, entonces, pensar que el Segundo Volumen es modificado, que se alteran fragmentos, que, incluso, se realizan añadidos, determinados éstos por las nuevas exigencias intelectuales hölderlinianas y, ante todo, por su nueva situación anímica y afectiva, realmente pesarosa luego del alejamiento de la amada y que ya es preciso imaginar dolorosa en los últimos meses de su estadía en Frankfurt? Tan sólo así puede entenderse la patética tonalidad que irá extendiéndose, inusual en un espíritu satisfecho que, al fin, había encontrado amor y comprensión.

Añadiré, finalmente, una última y contundente prueba... En la carta que remite a S. Gontard, remitiéndole el segundo volumen de la obra publicada, hacia octubre de 1799, comienza Hölderlin diciendo: "Este fruto de nuestros deliciosos días te aportará, pese a todo, un poco de alegría. Perdóname por haber hecho morir a Diótima. Tú recuerdas que en otras ocasiones no estuvimos del todo de acuerdo sobre este punto. Pero he pensado que la disposición general del libro lo exigía"[48].

¿Cabe alguna duda, sobre la base de esta confesión, que Hölderlin ha modificado el texto con posterioridad a su separación de la mágica Diótima? Las expresiones son concluyentes: y la propia referencia hölderliniana establece dos definitivas conclusiones. Por un lado, que la novela estaba terminada meses antes de su aparición; por otra parte, que

46 *Hiperión*, p. 202.
47 Cfr. *Briefe*, pp. 219-220-221.
48 *Oeuvres*, p. 748.

Hölderlin la trabajaría aún, modificando textos, y, acaso, contenidos, hasta entregarla al editor.

Estamos en condiciones de establecer alguna conclusión respecto a la genealogía y sentido del *Hiperión*...

1. Que Hölderlin renueva el proyecto largamente acariciado de la novela hacia los meses de mayo y junio de 1796.

2. Que redacta el Primer Volumen en el verano de este año, considerándolo listo para la publicación hacia octubre-noviembre, estando concebido –entonces– como un Todo.

3. Que hacia septiembre de 1797, sin embargo, Hölderlin ya ha concebido la segunda entrega –posiblemente antes–, pero, incontrovertiblemente en esta fecha: la carta que envía a Karl en dicho mes introduce un fragmento[49], cuyo espíritu, tonalidad y textualidad es evocada en la primera carta del Libro Primero del Segundo Volumen[50]. En escasos meses, Hölderlin redacta este Segundo Volumen: al menos, en la carta que remite a su madre en enero de 1798, introduce una referencia a la "armonía superior" que evoca sin lugar a dudas los contenidos finales de la novela[51].

4. Que, no obstante, Hölderlin modificará constantemente la redacción –como se ha intentado demostrar–, alteraciones que, prácticamente, son llevadas a cabo hasta fechas próximas y anteriores a la aparición, en septiembre de 1799, de la segunda y definitiva entrega.

5. Que las modificaciones son de distinta índole: por una parte, nos encontramos con modificaciones textuales... Signo revelador de las vueltas y revueltas hölderlinianas sobre su obra maestra. Pero, por otro lado, dichas modificaciones implican un cambio sustancial en la formación de su orientación intelectual. Se pueden detectar en dos sentidos: a. aparece la soberana importancia de la figura del Amor como figura de lo reconciliado, aspecto que, como se ha tenido ocasión de subrayar en anteriores ocasiones, pudiera legitimar la apuesta por un Hölderlin pro-

49 Cfr. *Oeuvres*, p. 425.

50 Cfr. *Hiperión*, p. 129, donde Hölderlin escribe: "El otoño fue para nosotros un hermano de la primavera, una época de fiesta para recordar las penas y pasadas alegrías del amor. Las hojas que se marchitaban tenían los colores del crepúsculo, sólo el pino y el laurel permanecían eternamente verdes...".

51 Cfr. *Oeuvres*, p. 342.

torromántico si no fuera, como también he tenido ocasión de repetir, porque la figura del Amor, para Hölderlin, es posible y realizable (contra los supuestos íntimos y vertebradores de la vivencia romántica). b. aparece una reflexión, que es preciso detectar cuidadosamente, sobre el Destino –la Némesis– que ya apunta a la reflexión hölderliniana sobre la suerte empedocleana. A su hermano, en agosto de 1797, le indica que "he elaborado un plan muy detallado de una tragedia cuyo objeto me apasiona"[52]. Es, obviamente, *La muerte de Empédocles*. De esta forma, las correcciones de la segunda entrega y el pensamiento de la tragedia se entremezclan. Los resultados serán devastadores: pues estamos ante dos alternativas claramente diferenciadas. La figura del Amor como reconciliación se superpone con la consideración de la problemática socio-política que hace imposible la reconciliación... ¿Temas enfrentados? Creo que no: esta consideración demuestra el territorio coherentizado del Hölderlin de 1797-1798... La derrota del intento de lo reconciliatorio es manifestación inequívoca de una situación socio-política, cuya última razón de ser, sin embargo, desconocerá Hölderlin.

Tal es el horizonte que enmarca la genealogía del *Hiperión*... Hölderlin, con la novela, alcanza el más alto grado de originalidad, por lo que respecta a su enfrentamiento a la sociedad histórica y al diseño de una posible alternativa... Habrá ocasión de señalarlo...

Sin embargo, ha de soportar otra influencia. Pues la figura de Hegel se acerca. La batalla de titanes va a librarse... Con esta referencia estamos a punto de concluir la reconstrucción panorámica de su estancia en Frankfurt.

Un relativo distanciamiento parecía haberse abierto en la primavera de 1795, alejándose espiritualmente los antiguos condiscípulos aproximadamente un año. Hölderlin se trasladaría meses después a Frankfurt. Y Hegel sigue residiendo en Berna mientras Schelling redacta en Tubinga su "Disputatio". Una frialdad creciente parece establecerse entre el círculo de Tubinga. Hegel se siente solo. Se intercambian escritos de protesta y disculpa: conservamos las respuestas de Schelling –del 21 de julio de 1795 y de enero de 1796– pidiendo perdón, de Hölderlin –del 25 de noviembre de 1795–, aunque éste no olvida al lejano Hegel; de hecho, en una de las cartas a Ebel, donde Hölderlin concuerda su proyecto

52 *Briefe*, p. 167.

y su deseo de trasladarse a Frankfurt, se referirá al amigo: "Si desea un preceptor para la otra familia, os propondría un joven sabio actualmente en Suiza y que, tal y como me lo imagino en esta función, estaría muy cerca de mi ideal"[53].

A partir de tal situación de alejamiento va a renovarse y estrecharse la antigua amistad. Los datos pueden ser reconstruidos. Hegel deseaba trasladarse a Frankfurt. Será Hölderlin quien se encargue de buscar trabajo al antiguo amigo. En tres cartas se conciertan las ocupaciones y remuneración que, en casa de Gogel, cumplirá y recibirá el entonces estudioso exclusivo de la religión. El 24 de octubre de 1796[54] y el 20 de noviembre[55], Hölderlin informa de los postreros detalles ante la buena actitud que Hegel había manifestado desde Berna en carta de noviembre[56].

Semanas antes del traslado, y al fin del viaje que realiza por los Alpes, remitirá a su querido amigo reencontrado el poema *Eleusis*: y muy pronto, será redactado el *Primer Programa*[57].

Dato aparentemente anecdótico éste del traslado de Hegel a Frankfurt. Aparentemente anecdótico... Aparentemente: porque Hegel va a sufrir una poderosa evolución durante el periodo de Frankfurt, momento histórico en el que los iniciales indicios de la Dialéctica madurada van a ser enmarcados, sin que sean olvidadas radicalmente las antiguas preocupaciones obsesivas, momento en el que la reflexión sobre la posibilidad de la síntesis se convertirá en materia obsesiva especulativa en las obras, al menos, de Hegel y de Hölderlin luego de los escarceos sublimes y pronto olvidados en su estricto contenido de Schiller. Los signos genéticos de esta evolución pueden ser fácilmente detectables en la redacción de ambos fragmentos que, ante todo y fundamentalmente, reivindican posiciones teóricas más allá de Fichte y de Schiller, o, si se quiere, asentadas sobre una inteligibilidad de lo contemporáneo diferente de los conceptos fundamentales que los maestros de otro tiempo habían puesto en juego en sus respectivas literaturas.

La cuestión que aquí importa, sin embargo, no es sólo detectar las iniciales señales de esta matizada evolución hegeliana que comienza a

53 *Oeuvres*, p. 363.
54 Cfr. *Briefe*, p. 143.
55 Cfr. *ibid.*, p. 145.
56 Cfr. HEGEL, G.W.F.: *Correspondance*, I, ed. cit., pp. 45-46.
57 La traducción a que recurrimos en las referencias a dichos textos es la realizada por RIPALDA, J.Mª: en *Escritos de juventud*, ed. cit., pp. 211-220.

observarse en el poema; tan fundamental como definirlas y precisarlas es preguntarnos quién orienta, en este momento, el carácter positivo, el horizonte teórico que expresan. Y, al respecto, la presencia de Hölderlin es clave, determinante y directora, hasta el punto que Otto Pöggeler ha podido escribir, y acertadamente, que "el modo según el cual algunos meses después de su llegada a Frankfurt se expresa Hegel acerca de la unificación de sujeto y objeto o de libertad y naturaleza, y luego sobre lo divino, es un eco directo de las formulaciones hölderlinianas"[58].

La existencia de una estrecha relación entre Hölderlin y Hegel que, con seguridad no se mantiene exclusivamente en el ámbito de la camaradería afectiva, influirá notablemente en la conformación de las obras respectivas, o, mejor dicho, en la obra de Hegel si, como inmediatamente ha de verse, sólo la influencia de Hölderlin explica la existencia de ciertos temas y vacilaciones en la propia maduración intelectual hegeliana. De nuevo he de recordar los textos epistolares contemporáneos del poeta para colocar precisamente las situaciones respectivas.

No se trata de hipótesis improbables, sino de sospechas aquejadas de una casi absoluta verosimilitud. Hölderlin se transforma en el maestro de sus amigos. No sólo es quien en mejores condiciones se encuentra para la aventura filosófica dada la costosa elaboración de un archivo teórico incomparable con el que poseen sus compañeros, sino que vive en ese momento un período de febril actividad que no abandonará a lo largo de los dos años siguientes: téngase en cuenta que son los años de su pasión con S. Gontard, de la finalización del *Hiperión*, de la ruptura con la poética Diótima, del comienzo del *Empédocles*, de la continuidad del trabajo poético, de la redacción de algunos fragmentarios ensayos filosóficos. ¿No es obligado creer que los ensayos redactados por Hölderlin en los dos años anteriores, y la aventura del trabajo contemporáneo, le son entregados a Hegel, siendo comentados entre ellos? Epoca suficientemente agitada como para suponer un aislamiento y una falta de comunicación: si, como escribiera Díez del Corral, convivieron durante meses "en íntima comunidad"[59], ¿no es lícito suponer una constante transparencia intelectual?

Pues bien, tal es el escenario teórico, biográfico y afectivo que encuadra el *Eleusis* y el *Primer Programa*: ambos textos indicativos de un

58 PÖGGELER, O.: *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, en "Hegel Studien", Beiheft 9, p. 217.

59 Cfr. el estudio introductorio de L. DIEZ DEL CORRAL a HÖLDERLIN, F.: *El archipiélago*, p. 25.

discurso teórico producido más allá de la filosofía fichteana. Su brevedad, la enigmática contundencia determinada por la escasez del desarrollo teórico de que dejan muestra, obligan a buscar más allá de las ordenadas palabras. De lo que no cabe duda es del despegue de los condiscípulos de Tubinga respecto a Fichte y del anuncio de un nuevo territorio que, con prontitud, será disputado con conocido encono. El fracaso de las pretensiones de la *Doctrina de la Ciencia* parece impulsar la originalidad de la literatura inmediatamente postfichteana. La primera muestra, que nos trae más acá de los resortes meramente cronológicos anteriormente evocados, son los fragmentos ya indicados.

Recordemos brevemente el carácter de ambos textos.

El poema *Eleusis* es remitido por Hegel en el mes de agosto de 1796, aproximadamente: está compuesto por un centenar de versos –incluidos algunos de ellos tachados o corregidos– que resumen perfecta y claramente una postura teórica que incluye la profesión de fe ante la necesidad, ante la libertad, una posible concepción protohistoricista y referencias terminantes sobre la cualidad del proceso histórico...

Inmediatamente volveremos a subrayar algunos aspectos significativos del poema. Quisiera ahora, sin embargo, señalar algunas indicaciones circunstanciales que, desde mi punto de vista, contribuyen a aclarar el enigma del "Eleusis". Acaso debamos inicialmente aumentar nuestra prevención histórica ante el texto, ya que el manuscrito hallado por Haering en la biblioteca de la Universidad de Tubinga, casi un siglo más tarde de su publicación en 1842 por Rosenkraz, contiene evidentes tachaduras que vienen a demostrar el descontento hegeliano respecto a su forma última.

No podemos responder a las cuestiones que, transparentemente, plantea J. D'Hondt:

> "El manuscrito de Hegel sólo es un borrador y la fotocopia muestra tachaduras que revelan su estado inacabado. ¿Qué lugar ocupa este borrador en el proceso de composición proyectado por Hegel? ¿Qué versos están tachados y, según Haering, por el mismo Hegel? Expresiones ambiguas, pesadas, negligencia en la puntuación, todo ello traiciona la indecisión del autor y el carácter provisorio del resultado alcanzado. Se trata de un esbozo que, en esa forma, no puede ni ser publicado ni ser enviado en correspondencia epistolar. Sin embargo, fórmulas sorprendentes, giros felices de ciertos pasajes, una visible organización de las ideas en el interior de cada tema, revelan una elaboración ya avanzada. (...)

> ¿Efectuó Hegel los retoques indispensables, acabó el poema? ¿Lo envió efectivamente a Hölderlin o a algún otro destinatario? Y, en tal caso, ¿no lo habría juzgado éste digno de ser transmitido a la posteridad? Al no poseer ningún testimonio positivo, no podemos responder a estas preguntas"[60].

No obstante, el propio D'Hondt ofrece una respuesta en alguna medida convincente[61]: la influencia de las posiciones de la francmasonería vendría a explicar la alborozada evocación del "Bund" de Tubinga, el propio título de honda repercusión en los círculos masónicos admiradores de los misterios eleusinos, la reprobación del juramento considerado indigno por los miembros de la congregación, e, incluso, en la segunda parte del poema, la alusión al ideal que agrupaba a sus componentes.

Sin embargo, es igualmente legítimo pensar que el poema *Eleusis* comporta algo más que la mera evocación de un tiempo feliz ahora reencontrado. En primer lugar –y aceptando lo que es terminantemente explícito–, no puede dudarse del carácter de agradecimiento bajo el que está redactado. Hölderlin ha conseguido un puesto de preceptor al alejado amigo: y Hegel evoca los años de estudio adolescente. Pero a un tiempo, y considerando el propio carácter de los escritos berneses, no podemos reprimir un acusado sentimiento de extrañeza al descubrir una problemática olvidada o, al menos, marginada durante los años de estancia suiza. La irrupción de una problemática que podríamos denominar protorromántica, del fuerte tono roussoniano que abre el poema nos arrastra de nuevo hacia los lejanos años de Tubinga. Hegel no ha olvidado al exiliado ginebrino: lo ha consultado fervorosamente en casa del capitán Steiger –en Berna– pero no conviene olvidar la influencia de buena parte de sus obras en el Stift de Tubinga donde circulaban con profusión. Recuérdese la auténtica devoción de Hölderlin hacia Rousseau, tan ambiguamente presente, por ejemplo, en el ya comentado fragmento de *Thalía*[62]. ¿Acercamiento de Hegel al pensamiento del autor del *Contrato Social* o indirecta muestra de respeto hacia su amigo de nuevo? Me inclino a pensar lo segundo, dado que los escritos contemporáneos de Hegel no parecen incidir sobre tal problemática –excepto el cercano *Diario de viaje por los Alpes*, escrito –no se olvide– cuando ya Hegel ha tomado la decisión de trasladarse a Frankfurt.

Es preciso continuar brevemente sobre esta senda. Porque, ciertamente, el "romanticismo" roussoniano, que será sumamente alabado por

60 D'HONDT, J.: *Hegel secreto*, ed. cit., p. 210.
61 Cfr. *ibid.*, pp. 212-257.
62 Cfr. BERTAUX, P.: *Hölderlin, essais de biographie intérieur*, p. 48.

los inmediatos románticos, se encuentra muy alejado del sentimiento hölderliniano de lo Natural. Y en el poema lo que aparece concretamente es la idea, sucintamente referida, de una legalidad universal que Hegel no ha podido extraer de la lectura roussoniana sino del conocimiento antiguo de los poemas de Hölderlin, iniciales composiciones comentadas en otro apartado y que ya ponían de manifiesto el carácter de la idealidad originaria. Esto es lo que Hegel rememora: como un homenaje de admiración hacia las antiguas posturas del amigo poeta.

Así, no hay roussonianismo sino indirectamente: no se alaba, de hecho, la felicidad del solitario entre la Naturaleza sino, más propiamente, la felicidad del solitario que descubre el rigor legal de lo Natural que es preciso contextualizar en el tono crítico ante la Historia que Hölderlin ha comenzado a trabajar.

La ambigüedad del *Eleusis*, desde este punto de vista, vendría a estar limitada por la irrupción de una problemática extraña a los trabajos contemporáneos del propio Hegel –a) ésta sucintamente referida de la aventura intelectual hölderliniana conocida de antiguo–, pero que b) se mezcla con algunos elementos originales de la teorización bernesa del propio Hegel.

¿Se trata de puntos contradictorios? *Es preciso subrayar que no.* Los escritos de Berna resultan ser reflexión sobre los instrumentos de alienación negativa padecida por el sujeto histórico en el ámbito del Cristianismo. Y, desde tal perspectiva, la teorización hegeliana no aparece contrapuesta a la reflexión de Hölderlin sobre la idealidad de lo griego. Lo que de original muestra el *Eleusis* –al menos a partir del verso 51– es una totalización del análisis histórico que no termina de explicitarse felizmente.

Trafase, por consiguiente, de un texto ambiguo, significativo y fundamental tan sólo para calibrar una etapa transitoria de la maduración de Hegel y el reconocimiento del influjo –igualmente transitorio– del pensamiento inacabado de F. Hölderlin. Ambigüedad, repitámoslo una vez más, no debida al encuentro de incoherencias sino, más bien, a la presencia de enigmas, de un posible y total equívoco, y, sobre todo, a la irrupción –como se ha dicho– de la temática naturalista que en líneas generales no es abordada en los escritos de Berna.

Insinuemos algunas de estas cuestiones más explícitamente.

Se inicia el poema con 25 versos de emocionada salutación. En la noche –libertadora mía, susurra Hegel–, la imagen de Hölderlin surge y el poeta oficiante imagina el afecto del primer encuentro, el profundo interrogatorio que tendrá lugar para adivinar aquello que haya cambiado en el amigo y, sobre todo, surge el placer provocado por la certeza de hallar firme la lealtad de la vieja alianza.

"Placer de la lealtad de hallar más firme, más madura aún la lealtad de la vieja alianza", escribe certeramente Hegel. No hay duda de que el filósofo se refiere a la existencia del antiguo Bund tubingués del que formará parte junto con Hölderlin y Sinclair. La crítica inmediata al juramento –considerado innecesario en los ritos iniciáticos de la masonería– afianza esta identidad indudable.

Sin embargo, dos versos escritos a continuación nos plantean alguna complicación interpretativa. Son, concretamente, los versos 20 y 21. En ellos rememora Hegel el sentido de la alianza a la que acaba de referirse:

> "de vivir solamente por la libre verdad y nunca, nunca,
> en paz con el precepto que opiniones y afectos reglamenta".

Desde mi punto de vista no puede considerarse la evocación hegeliana como un mero recordatorio afectivo. Por el contrario, considero que tales versos deben leerse como un efímero recordatorio del concepto de "positividad" sobre el que reiteradamente ha vuelto en Berna y que, en el contexto poético, aparecen como el resultado maduro teóricamente de los viejos anhelos y como el anuncio de una incipiente reflexión histórica sobre la que ha de volver en la segunda parte del poema. Obviamente, la referencia al amor hacia la Verdad es usual entre iluminados y masones: pero la referencia al "precepto reglamentador" que instaura la paz me parece, más bien, alusión bernesa que referencia a la Verdad liberadora de los años de estudio.

Casi a renglón seguido el tono del poema cambia radicalmente. Hegel escribe unos versos cuyo enigma es intranquilizante y plural. Me refiero a los versos tachados 29-37, donde se abre paso una línea que es repetida en los siguientes 41-42 donde el frustrado poeta escribe que

> "yo siento que es mi patria también
> el éter, el fervor, el brillo que os baña".

Son algunos de los versos que reafirmaron a Dilthey en su opinión respecto al incipiente panteísmo hegeliano. D'Hondt ha señalado la pluralidad significativa del término "panteísta" a la altura de los años finales del siglo XVIII para afirmar que

> "estamos menos ante un panteísmo que ante ese naturalismo místico en el que Hölderlin se ha inspirado a menudo"[63].

No hay duda alguna. La idea expuesta por Hegel está más cerca de las actuales y antiguas reflexiones hölderlinianas que del inocente panteísmo protorromántico de naturaleza sustancialmente metafísica. Lo que se reconoce en los versos hegelianos es la confesión del espíritu ante el mundo del que se reconoce parte, lo que podría inclinarnos a hablar de un monismo naturalista pero jamás de un panteísmo en la concepción etimológica y teóricamente fuerte del término.

Es, como ya se ha repetido, el corazón teórico de la escritura hölderliniana. De ser así, es absurdo calificar como panteísta el poema, marginando los textos cercanos del propio Hegel –especialmente el *Diario de viaje por los Alpes*– y de Hölderlin que indican, por el contrario, el sentimiento naufragante que resulta de la conciencia de la fractura originaria y la paralela dicha asentada sobre la confianza de la urgencia y posibilidad de recuperación de la unidad primera.

Me he referido con anterioridad a la insinuación de ciertos elementos –o quizá sería mejor decir meras sugerencias– que preparan o han de culminar los esbozos iniciales de la dialéctica tal y como será desarrollada durante el período de Frankfurt... Quiero aludir a lo siguiente: es en la segunda mitad del poema cuando Hegel *dramatiza el proceso de la historia.*

A partir del verso 51 se abre un mundo de enigmáticas significaciones. Sobre tales estrofas funda básicamente D'Hondt su creencia profunda en el mensaje masónico del poema: y agrega que difícilmente puede entenderse de otra forma[64]. Es indudable que el poema está sumergido en términos sectistas. Pero es igualmente factible pensar que Hegel los emplea desde su mentalidad y que, de cualquier forma, resulta extremado suponer el poema como una mera traducción poética de la mentalidad de la masonería.

---

63 D'HONDT, J.: *op. cit.*, p. 233.
64 Cfr. *ibid.*, p. 256.

Señalaría por mi parte los siguientes puntos –respetando el orden de composición hegeliano:

1. La idea del abandono de los dioses (versos 51-59), retirados al Olimpo que sería preciso entender como la evocación de la caída ruinosa de la cultura griega dominada por ese monismo naturalista al que los compañeros de Tubinga vienen refiriéndose desde 1793.

2. Es imposible olvidar lo que escribe Hegel en los versos 54-55: en ellos se ofrece una explicación de la fuga divina. La pérdida del genio de la inocencia mantiene tonos roussonianos recogidos por Hölderlin y la misma debe entenderse como moralidad ajena a las fabulaciones de la segunda naturaleza: esta interpretación no es posible subrayarla a partir de la consideración estricta del texto poético. Pero los escritos contemporáneos de Hölderlin y de Hegel, la redacción del *Primer Programa* y la ya acabada versión del *Hiperión* no dejan lugar a la duda.

3. A continuación reflexiona Hegel sobre la ausencia de huellas tangibles de la obra de la Diosa. Y va a pasar Hegel, a partir del verso 70, a la exposición de la situación en la que se encuentran las lecciones del viejo mundo. Y señala entre un inmenso y casi endemoniado desorden: el largo silencio de los amantes discípulos que, avaros, conservaron el misterio en su pecho para que no fuera el mensaje de los dioses mercancía de sofistas (versos 81-96), la seguridad en la vitalidad del pensamiento de la Deidad (versos 100-101) y la confesión respecto a la pronta actualización de su mensaje (versos 70-72).

Y así termina el poema.

Los problemas de interpretación son arduos. No cabe duda de la presencia de la terminología, de la alusión a los ritos iniciáticos y secretos de la masonería; pero tampoco queda duda tanto de la aceptación hegeliana de las posturas conocidas de Hölderlin anteriores a su separación como de la inicial reflexión sobre el sentido de la Historia dependiente en grado sumo de la antigua visión del amigo –en cuanto a esa vivencia naturalista perdida que debe ser restablecida–. Y sería inadecuado pensar que Hegel no desea comunicar su propia situación teórica: la alusión de los versos 20-21 me parece clara. Y el prometido y anhelado encuentro impulsa a Hegel a ajustar su propio pensamiento –que ha estado vertido básicamente en estudios de carácter religioso– con la problemática histórica tan querida por los antiguos condiscípulos en los años de Tubinga.

Podría pensarse, por lo mismo, que la consideración del *Eleusis* no merece la pena. Todo lo contrario. Las consecuencias teóricas que provoca el encuentro no pueden ser pasadas por alto. Razones de convencimiento o motivos de índole personal –acaso la explícita admiración del aprendiz de filósofo por el poeta– consiguen que Hegel inaugure un nuevo espacio teórico, caminando decididamente hacia la superación de las viejas obsesiones. En resumen, el *Eleusis* es un punto de encuentro que debe ser resuelto, profundizado o superado. Tal es la cercana dirección de la aventura hegeliana.

Pero se conserva el enigma. Ahí están los versos... El misterio que sólo la visión directa de los hechos contribuiría a despejar totalmente se desvela –relativamente– con la consideración del fragmento que es redactado en el invierno de 1796, ese fragmento conocido como *Primer Programa de un sistema del Idealismo alemán.*

Y, en consecuencia, sobre el territorio frankfurtiano va a librarse una batalla de inconmensurables repercusiones teóricas: es la frontera que modifica el punto de vista y los niveles de aceptación de la trayectoria idealista, por cuanto las literaturas de Hölderlin y Hegel apuntan a nuevos posicionamientos. Férrea, inacabada, sugerente y sin reconocer la autenticidad del suelo que alimenta la moral de la primera, y acabada, segura, ordenada, con el horizonte perfectamente dibujado la segunda... Se divaga, polémica y dolorosamente, entre un pensamiento que santifica como superior el lugar moral y el discurso que, enamorado del rigor y de una esperanza que se abre sobre la aceptación del sacrificio singular, eleva una consideración del mismo subordinada a la exigencia del decurso histórico y del futuro previsible. Hölderlin y Hegel: he aquí que ambos conviven en Frankfurt y, ahí, diseñan las dos figuras sobresalientes de las conciencias contemporáneas.

¡Pero sombras teóricas! Son las figuras que exigía el proceso del discurso clásico de la Modernidad: un antiguo dilema, como puede suponerse, entre Moral –que supone y exige la corrección de la inmediatez, del acto del ahora– e Historia o Progreso Social –a cuya insinuación obedece y se subordina la exigencia rigurosa de la moralidad absoluta que se dice, aún, en este presente: pues puede entenderse (o explicarse) la autenticidad del Mal sobre el supuesto de que se trata de una pequeña, breve y mínima explosión en el proceso sin real obstaculización. Ocurre, sin embargo, que estas referencias, hechas a finales del siglo XVIII, he-

chas desde la contemplación del resultado de la batalla librada en las sombras y los días del Frankfurt finisecular y dieciochesco, discurren paralelas al desvelamiento del único discurso que habla auténticamente: ese del Poder, ese de la ideología helada en la palabra de un Poder efectivo –es decir, de un Poder que ha resuelto su orientación y categorizado el orden de sus polémicas. Ante la soberbia con que a través de sus mecanismos heladores se establece todo, significa muy poco la euforia teórica o el sorprendente océano del texto hölderliniano, muy poco la esperanza culminadora del discurso ético-político de Hegel y casi nada el hilo continuo y revelador de Hölderlin: ni Hegel podía prever aún el sentido de su "inocencia", ni Hölderlin adivinar lo que auténticamente estaba siendo dicho o sobre lo que en realidad se polemizaba, esta confrontación entre Moral y progreso histórico que la conciencia contemporánea –o el discurso de la práctica política– ha resuelto (decididamente) en favor del segundo término.

Así, figuras teóricas en postura genealógica... Nada más. En ese momento, ni todo está perdido, ni nada asegurado: la primera afirmación –suscrita por Hölderlin– podrá escribirse cuando se enfrente al desconocimiento del secreto que arrastra a la derrota la moralidad sagrada y humanísima, y la confianza creciente de Hegel sólo será explicable cuando se acierte a integrar la derrota de la Moralidad sagrada en la tensión de una totalidad que todo lo integra, que todo lo reconoce, que a todo ofrece confianza...

22.

Con anterioridad, he aconsejado prudencia en la referencia al análisis teórico del poema hegeliano, actitud no sólo aconsejada por la peculiar situación personal que motiva su redacción sino también por la acumulación de referencias y contextos evocados que, teniendo íntimo sentido reconciliatorio para el destinatario, nos obligan a un juego exagerado de suposiciones... Pues bien, con semejante preocupación, o aun extremada, dada la importancia del fragmento, debemos acercarnos a la lectura y consideración del conocido como *Primer Programa*: en el caso presente, desconocemos la situación de su escritura, aun cuando cabe suponer que sería redactado en uno de los encuentros, imaginables, de los antiguos condiscípulos de Tubinga, pero, además, la resumida confluencia de advertencias, afirmaciones teóricas y su tono esencialmente filosófico hacen especialmente dificultosa la comprensión de su sentido. No sería preciso tan sólo ordenar las afirmaciones sino, sobresalientemente,

identificar la palabra inspiradora en tanto los términos centrales –estética, moral, mitología...– resultan tan polisignificantes a la altura de 1796, no sólo entre los supuestos corredactores sino en general en el contexto teórico alemán, que sólo una verosímil aproximación al problema de la identificación del autor ha de posibilitar su comprensión. Y no se trata de un problema gratuito: el *Primer Programa* es un texto de especialísimo idealismo o/y, en cualquier caso, de auspicio de una nueva orientación radicalmente delimitadora respecto a las previas formas caracterizadas ante todo por la afirmación de la universalidad del mundo de lo ideal en sus varias manifestaciones.

No cabe duda respecto a la idea central del enigmático fragmento. Está incluida en el primer párrafo; dice así, así es expresada: "la primera idea es naturalmente la representación de mi mismo como un ser absolutamente libre. Con el ser libre, autoconsciente, emerge, simultáneamente, un mundo entero –de la nada–, la única creación de la nada verdadera y pensable. Aquí descenderé a los campos de la física; la pregunta es ésta: ¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral? Quisiera prestar de nuevo alas a nuestra física que avanza dificultosamente a través de sus experimentos"[65].

Indudablemente, el tono del fragmento ha de ser incluído en la continuidad de la trayectoria postkantiana y, aún más precisamente, la inspiración fichteana parece en semejante medida innegable. Es curioso recoger las fuentes, explícitas o implícitas, aludidas a lo largo del texto completo –Kant, Fichte, Schiller, acaso Herder...– para comprender la postura en la que se sitúan los redactores: se cita, así, a Kant para señalar que su obra "dio sólo un ejemplo con sus dos postulados prácticos, sin agotar nada"; se recuerda a Fichte y su indicación de la potencia y de la substancia libre del Yo, añadiéndose a continuación la necesidad de prestar atención a la experiencia que provee los datos; se alude a la importancia de la filosofía estética como única posibilidad superadora del conflicto real, y, sin embargo, se evoca tal referencia no tanto como fenómeno integrador por cuanto ha de olvidarse la "miserable obra humana" sino en el sentido de una nueva epifanía que, en efecto, evoca las orientaciones herderianas aunque contextualizadas ahora en una geografía política y laica muy alejada de los anhelos reformadores del díscolo alumno de Kant. En fin, estos diversos posicionamientos refieren un fenómeno complejo: atención a las voces magisteriales y, a la vez, conciencia de esa pobreza que anima a la reorientación del discurso idealista.

65 HEGEL, W.G.F.: *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 219.

¿Es suficiente la consideración de los párrafos del *Primer Programa* para una conveniente y segura desvelación de su sentido? Creo firmemente que no; en todo caso, la profundización en sus referencias está determinada por la identidad del autor material o del sobresaliente inspirador del mismo. Es preciso que apunte ahora algunas ideas notables del fragmento que, al menos, contribuirán a identificar esa columna vertebral que sostiene y organiza el conjunto y que, como ha quedado expresado más arriba, está contenida en el primer párrafo. En pocas líneas se indica que la primera idea es la de "la representación del mí mismo como de un ser absolutamente libre" en la que se encuentra un mundo entero, "la única creación de la nada verdadera y pensable".

Creo que el texto del *Primer Programa* intenta diseñar o anunciar los contenidos de esta auténtica creación desde la nada –que es el vacío de la conciencia–: y que lo hace recogiendo con doble sentido o abriendo una dimensión dual: configuración del Mundo y referencia indirecta de la conflictiva geografía socio-política. Se anuncia por eso que "quisiera prestar de nuevo alas a nuestra física que avanza dificultosamente a través de sus experimentos" y, en un horizonte otro, se afirma que "con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del Estado, puesto que el Estado es algo mecánico, así como no existe tampoco una idea de una máquina"[66]. La presencia de la crítica a la pura idealidad del Estado es fundamental: anuncia, ni más ni menos, la oposición entre el Yo libre y la consolidación social de una máquina que reprueba la idea de la libertad.

Esto es: dos territorios plenamente identificados y caracterizados. El del puro desvelamiento de los contenidos de la representación del mundo y, por otra parte, el de la realización o constitución concreta de los ideales humanitarios o, más estrictamente, morales. La tendencia antisubjetivista y político-moral del texto se anuncia. La vivencia de los redactores del *Primer Programa* se define precisamente por esta inclinación que subraya la diversidad o enfrentamiento entre los contenidos ideales de la representación del mí mismo libre y su realización histórica en el rechazo de la falsa idea del Estado, sustancialmente contrapuesta a la naturaleza absolutamente libre del Yo.

Por esto mismo he hablado líneas arriba de "una geografía social conflictiva": ¿de qué se trata? ¿Cuáles son sus contornos y su última y más profunda peculiaridad? Parece difícil no reconocer esto después de

66 *Ibid.*, p. 219.

una atenta lectura del fragmento: esta diversificación entre los contenidos ideales y sus realizaciones históricas se presenta en términos de lucha o de conflicto. Subyace una poderosa crítica a las realizaciones que violan los contenidos ideales (de los redactores) y, por lo mismo, se alude a un encuentro violento entre ambos aspectos. La lucha entre los ideales y las realizaciones diversas se hace patente: a lo que el *Primer Programa* apela es a su superación; téngase en cuenta: no a una reconciliación o superación de lo presente de carácter sintético-integrador sino a una auténtica re-instauración que olvida la concreta realidad de las reales representaciones y que exige la urgencia de una nueva ordenación de las mismas. Indudablemente, una nueva perspectiva se abre en los dilatados avatares de la instancia idealista: hipérbole de la misma, la sacralización de los contenidos de la representación del mí mismo, único movimiento que, en última instancia, garantiza la verdad de la palabra de la conciencia idealista, habría de madurar emborrachando de acentos divinizadores y proféticos por cuanto, frente a las posiciones de los redactores del *Primer Programa*, podrían elevarse otras conciencias singulares que identificaran otros contenidos en la representación original a los que también se denominara "libres". Y así habrá de suceder, por otra parte, de inmediato...

Pues bien, en torno a esa idea embrionaria debe articularse el contenido explícito del texto. Por mi parte, señalaría cuatro puntos de obligada referencia:

1. Referencias a la reorientación del sistema del idealismo alemán.
2. Indicaciones de carácter crítico histórico y social.
3. Diseño de una alternativa básica, y
4. Fundamentación de la pretensión teórica.

Desbrocemos someramente dichos puntos.

1. Las referencias están contenidas en el párrafo 3 y en el párrafo último. En el primero, el autor sienta que "quiero mostrar que no existe una idea del Estado, puesto que el Estado es algo mecánico", y líneas después agregará que "al mismo tiempo quiero sentar aquí los principios para una historia de la humanidad y desnudar hasta la piel toda la miserable obra humana"[67].

67 *Ibid.*, p. 219.

Tales indicaciones aportan, de entrada, algo sustancial. El fuerte tono crítico y radical no puede menospreciarse. El autor parece rechazar la conveniencia o utilidad de todo lo que no emerja necesariamente de la libertad, producto exclusivo al que pertenece el calificativo de idea, debido a lo cual el territorio y rigor del Estado, sostenido sobre el imperio de leyes que obligan a la conciencia súbdita, debe ser eliminado. Y más interesante puede parecer la segunda afirmación... El calificativo de la obra humana parece indicar una finalidad social o política al Sistema; ¿puede pasarse por alto, desde otra perspectiva, la referencia a la necesidad de sentar los principios de una historia universal?: ésta sería la verdad del Espíritu, la narración de lo auténtico, lo que queda luego de esa descarnación de lo miserable-histórico...

La orientación de tales afirmaciones, no suficientemente explicitadas, se confirmaría con la consideración del párrafo octavo. Aquí, el autor parece dejar volar a su razón para asegurar que, establecido el sistema, asumido por las conciencias "reinará la unidad perpetua entre nosotros. Ya no veremos miradas desdeñosas, ni el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la formación igual de todas las fuerzas, tanto de las fuerzas del individuo (mismo) como de las de todos los individuos. No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus"[68].

Las conclusiones respecto a esta reorientación son particularmente significativas –y, como se verá muy pronto, definitoriamente orientadoras–: se habla de que "sólo entonces reinará la libertad y la igualdad..." Es decir, se presupone que no es posible ahora, sino cuando se instaure el definitivo estado religioso-mítico... Lo que presupone la imposibilidad de una conciliación de lo actual... Pero aún más: se habla de que, entonces, se completará y hará real la vivencia general de las diferentes fuerzas... Se trata de tres conclusiones absolutamente fundamentales para reconocer al autor del fragmento y, por lo mismo, para desvelar su profundo y enigmático sentido. Lo repito: no es posible conciliación actual –no habría, por lo mismo, posibilidad dialectizante cercana a la postura schilleriana–, es preciso instaurar el reino de la nueva "mitología" –sin insistirse sobre la manera o mediación–, la nueva situación queda identificada por la posibilidad de convivencia de lo diverso integrado en una Totalidad tan apenas nombrada...

68 *Ibid.*, p. 220.

2. Parece claro que tal objetivo –o, mejor dicho, tales objetivos, pues son variados los proyectos recogidos en el breve fragmento– se asienta sobre una consideración crítica de la sociedad y de lo histórico. En el párrafo tercero, y ya aludido, el autor se extiende en tales consideraciones: y propone explícitamente, luego de haber calificado la miseria de la aventura humana, el derrocamiento de toda fe degenerada, la persecución del estado eclesiástico y, en general, la superación de todo aquello que, no surgiendo del propio impulso hacia la libertad del mí mismo, oprima la conciencia del sujeto. Y, de la misma manera, el tono general del párrafo octavo abunda en la cuestión, en la conciencia de una insatisfacción ante la situación real, histórica.

3. La alternativa diseñada alcanza una completud perfecta en el breve texto, de forma que no puede quedar duda sobre el diseño de la geografía idónea del Yo libre. El cuarto párrafo comienza de esta manera: "Finalmente, la idea que unifica a todas las otras, la idea de la belleza, tomando la palabra en un sentido platónico superior. Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas, es un acto estético, y que la verdad y la bondad se ven hermanadas sólo en la belleza"[69]. El tono es acentuadamente schilleriano; sin embargo, la distancia comprobable entre la generalidad del *Primer Programa* y las pedagógicas recomendaciones de Schiller es inmensa. Podemos comprobarlo cotejando la finalidad de sus célebres *Cartas* –a las que ya me he referido con anterioridad– y el enigmático texto a que me estoy refiriendo.

Porque el texto de Schiller, abanderado de esa educación estética, máxima expresión de la educación para y en la libertad, tenía una clara finalidad al servicio del Estado. Las Cartas III y IV son rotundas: las referencias de Schiller a la necesidad de recomponer la maquinaria del Estado sin pararlo[70] o a la urgencia de llevar a cabo, sin daño, la transformación del Estado según principios morales[71] no dejan lugar al equívoco. Se trata, en suma, para Schiller, de reformar la maquinaria estatal.

El tono que encontramos en el *Primer Programa* no es el mismo. Naturalmente, con mucha frecuencia expresiones entrecortadas del fragmento del invierno de 1796 recuerdan las páginas de Schiller. También física y moral se entremezclaban en sus recomendaciones principescas;

69 *Ibid.*, p. 220.
70 Cfr. SCHILLER, F.: *La educación estética del hombre*, ed. cit., p. 18.
71 Cfr. *ibid.*, p. 19.

también se solicitaba en las *Cartas* ese tercer estado que sobrepasa lo natural y lo moral-individual en lo estético. Recordemos de nuevo que, por el contrario, los autores del *Primer Programa* no parecen solicitar reforma alguna sino la negación absoluta de lo presente negador de la libertad que, para Schiller, existe aunque sea necesario perfeccionar sus manifestaciones.

El sentido de la belleza –más estrictamente, la idea de la belleza– viene a jugar en el *Primer Programa* la función de vínculo intelectual de los contenidos ideales y no, como en Schiller, de opción reformadora e integradora de los contrarios-históricos. Afecta, en resumen, a la caracterización totalizadora de los contenidos ideales de lo diverso y no, como en el recordado maestro, a una eficaz tarea reformadora del presente conflictivo que la vivencia estética superaría. Terminantemente: para Schiller, lo estético es magnánimo producto del sujeto libre mientras que, para los autores del *Primer Programa*, es una característica esencial de la objetividad del mundo y de lo social –contemporáneamente perdida o derrotada–.

Ahora bien, ¿quién es el sujeto de esta vivencia absoluta, qué figura representaría al sabio que no sólo percibe la realidad libre del mundo físico y lleva a efecto la crítica radical de lo social sino que también está en disposición de anunciar la realidad de lo que, aún, está más allá? El texto responde sin vacilación alguna: "La poesía recibe así una dignidad superior y será al fin lo que era en el comienzo: la maestra de la humanidad; porque ya no hay ni filosofía ni historia, únicamente la poesía sobrevivirá a todas las ciencias y artes restantes"[72], queda escrito en el quinto párrafo. No hay duda alguna: es el poeta el sujeto revelador de la verdad, de la crítica y de la propuesta superadora. Y, por otra parte, ¿qué denominación merece tal vivencia superior? El texto resulta igualmente explícito: la reivindicación de una religión sensible, cuya columna vertebral es la mitologización de los contenidos racional-ideales, es total y absoluta, contundente, en los posteriores párrafos.

El diseño de la alternativa queda así concluido: los contenidos ideales de la representación del mí mismo incluyen una idea de la física (verdad) y una idea de la moral (bondad), unificadas por la idea de la belleza, totalidad que resume los contornos de esa religión sensible que, mitologizando la razón, es vivida por el poeta más allá, en la frontera del olvido de las representaciones reales a las que niega y elimina.

---

72 HEGEL, W.G.F.: *Escritos de juventud*, p. 220.

4. Resta la referencia al punto más complicado, con toda seguridad más enigmático y arduo para la valoración del *Primer Programa*: ¿cuál es la fundamentación de su verdad?

A primera vista, y ha sido el punto más considerado y referido en los innumerables comentarios, pareciera que es ni más ni menos la propia sustancia del mí mismo que se concibe como libre. Creo que se trata de una vana y descuidada interpretación puesto que, como ha quedado dicho, la geografía social en la que debe incluirse el fragmento es la de una dispersión dolorosa entre contenidos ideales y realizaciones prácticas sustentadas por los ejercicios históricos de otros sujetos, lo que, indefectiblemente, plantea la pregunta acerca del origen del desconocimiento de tal idealidad –tanto para filósofos como para el pueblo– y, paralelamente, del privilegio de quienes poseen esa verdad que debe ser transmitida y de esa madurada conciencia vertida sobre lo real.

La respuesta no puede radicar en una indicación metodológica o lógico-deductiva, tipo de la que proponía Fichte, o en la denuncia de un equívoco punto de partida: dos alusiones, extremadamente importantes, se nos ofrecen para posibilitar una respuesta a la pregunta acerca de la fundamentación intelectual de la propuesta conjunta.

Con la primera de ellas finaliza el texto: "un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad"[73]. No pueden desmerecerse estas palabras: es como si se aludiera al carácter revelado de la verdad de los contenidos ideales. Es ese "espíritu superior" el que instaura en el mundo la verdad: en efecto, es el exclusivo y terminante origen sagrado de unos contenidos ideales desobedecidos por la historia y el presente lo que puede asegurar la reinstauración contra toda previsión humana. Podría pensarse, sobre esta base, que el *Primer Programa* está imbuido de un misticismo, de una religiosidad antiintelectualista, colocado en realidad en las antípodas del proyecto idealista tradicional; se trataría de una tan desafortunada como precipitada conclusión. Puesto que, al final del segundo párrafo, ha quedado escrito que "no parece como si la física actual pudiera satisfacer un espíritu creador, tal como es o debiera ser el nuestro"[74]: así, pareciera que ese espíritu superior aludido al final del fragmento podría ser interpretado como "espíritu creador" y éste, sobre la consideración contextualizada de párrafos interme-

73 *Ibid.*, p. 220.
74 *Ibid.*, p. 219.

dios, como el espíritu del poeta. Es la vivencia poética, arrebatada por la inspiración que Hölderlin había mitologizado y sacralizado a lo largo de las últimas jornadas de Tubinga, la que conquista la verdad de los contenidos ideales que, entonces, aparecían meramente descritos y que, ahora, a finales de 1796, surgen revestidos con los términos del archivo conceptual filosófico que aparecen, como inmediatamente se verá, en tanto meros instrumentos referentes puestos al servicio de la expresividad poético-creadora.

Me he limitado a una referencia descriptora; acaso, lo más, a una ordenación de los párrafos a partir de una vertebración en torno a la idea original y sus contenidos. Si páginas atrás invocaba una necesaria precaución era porque, no obstante, el sentido del fragmento aparece diluido, oscuro e inacabado; es más, merecedor de diferentes interpretaciones y lecturas dependiendo de la mano que se supone redactora. Sería, en efecto, diverso el sentido si se tratara de Hegel o de Schelling, por ejemplo... Incluso podríamos hacernos esta terminante pregunta: ¿late tras el conjunto de las enigmáticas referencias, late la realidad de un sistema más o menos articulado que encuentra aquí oscura expresión, o se trata de fulguraciones intranquilizadoras y embrionarias del pensamiento hegeliano que inmediatamente comenzará a despegar, de un afán que no alcanzaría posterior desarrollo, algo así como el texto superfluo redactado en la euforia de un encuentro entre amigos? Mi opinión particular es que, efectivamente, el *Primer Programa* debe sêr considerado como la sombra de un protosistema que ha alcanzado una maduración consistente; que tal sistema, por otra parte, es producto de la aventura intelectual de Hölderlin y que cuando se redacta, en el invierno de 1796, ha sido perfectamente culminado por éste; que, finalmente, sobre tal cuerpo teórico ordenado transcurrirá Hegel para instaurar e inaugurar otras condiciones de posibilidad para la conciencia, enfrentándose a la embrionaria filosofía hölderliniana. Así, acaso no sea imprudente afirmar que la filosofía hegeliana madura a partir de este fragmento, acaso –como se ha insinuado– contra él.

¿Un texto colectivo?

Es tan irrisoria la respuesta afirmativa que no puede mantenerse.

Que escandaliza.

Regresemos al Texto: *¡aquí se dice!*:

a. *Descenderé...*
b. *quisiera* prestar de nuevo alas...
c. ...*quiero* mostrar que no existe...
d. al mismo tiempo, *quiero* sentar...
e. *estoy* ahora convencido...
f. *Hablaré* aquí primero...
g. que, *en cuanto yo sé*, no se le ocurrió aún a nadie...

La indicación denominadora del sujeto es sobresaliente. Claro está que:

a. Podéis ver por vosotros mismos...
b. Al mismo tiempo, escuchamos frecuentemente...
c. ¡esto es lo que necesitábamos!
d. mientras no transformemos...
e. Entonces reinará la unidad perpetua entre nosotros.
f. Sólo entonces nos espera...
g. esta nueva religión entre nosotros.

Textos gramáticamente sugerentes: pero no es difícil la ordenación y la investigación sobre el sentido de tan aparentes tratamientos. En todos ellos, la pluralización depende de la afirmación singular que se presenta como manifestación de un deseo –o postulado–, de una inteligible revelación que se traduce, posteriormente, en una generalización cuya manifiesta traducción es política. Así, es preciso identificar el nombre del auténtico inspirador si se desea desvelar el enigmático sentido del fragmento, más allá de ese idéntico archivo conceptual que, por entonces, podían poseer, por ejemplo, Schelling y el propio Hölderlin. Me parece que la insistencia en la primera persona del singular no puede pasar desapercibida: máxime si tenemos en cuenta las conocidas diferencias teóricas entre los supuestos firmantes congregados.

Pues bien: ¿a quién es posible atribuir este trascendental fragmento? Fue Franz Rosenweig quien, al descubrir el texto en 1913, inició una polémica que amenaza convertirse en interminable: a partir de estudios y consideraciones caligráficas, subrayó la inoportunidad de atribuir a la vivencia hegeliana la autoría de los intranquilizadores párrafos. Su opción se inclinaba hacia la atribución a Schelling del texto. Muy recientemente, Xavier Tilliette lo recordaba: "los argumentos grafológicos que él invocaba para afirmar que el texto estaba solamente recopilado por la

mano de Hegel pueden ser vulnerables, pero la crítica interna apunta muy fuertemente en favor de Schelling"[75]. Estaba ahí, sin embargo, la real caligrafía hegeliana: la discusión habría de enconarse. Y no se trata de una resolución asentada sobre consideraciones eruditas: creo que lo que se debate son las razones y la orientación de la reescritura de la instancia idealista.

Las discusiones han sido inmensas, interminables. El paralelismo entre el descubrimiento del fragmento y la recuperación literaria de Hölderlin acentuó la gravedad u oportunidad de la polémica. Y, así, cuando la dimensión teórica de la relación intelectual entre Hegel y Hölderlin fue reconocida, el asunto habría de complicarse. Dilthey señalaría la inestimable cercanía del *Fragmento* a la literatura hölderliniana para comentar que "en todos estos casos se emparentan Hölderlin y Hegel. Hölderlin es independiente de Hegel y sólo queda como cuestión si la cronología de los fragmentos de Hegel nos permite suponer una afirmación de esos rasgos de la concepción cósmica de Hegel bajo la acción de Hölderlin, o si los dos melancólicos y profundos hijos de Suabia han desarrollado las mismas ideas"[76]. Y en su *Die Philosophie des deutschen Idealismus. Fichte, Schelling und die Romantik*, Hartmann aventuraba una hipótesis, más allá de las prevenciones reconocidas anteriormente, más radical: refiriéndose al *Primer Programa* comentará, a pie de página, y recordando a su vez la tesis ya apuntada por Cassirer en su *Logos* de 1918-1919, que "la paternidad propiamente espiritual no se tiene que buscar en Schelling mismo cuya propia filosofía por esos años tiene todavía otro sello (más fichteano), sino probablemente en Hölderlin, a cuyo círculo de ideas se acomoda íntegramente el contenido. En rigor, esto no se puede demostrar. Asimismo, aunque se trate de los pensamientos de Hölderlin, las redacciones del esbozo, tal y como ha quedado, podría corresponder muy bien a Schelling. No puede ponerse en duda la maestría de Schelling en trasponer el bien filosófico ajeno. En todos los casos nos apoderamos del contenido de estas citas, pues no se puede dudar del hecho de que, en general, Schelling estaba el año en cuestión bajo el influjo del sentimiento cósmico de Hölderlin"[77].

La nómina de ilustres historiadores y comentaristas que intervienen en el intento de aclaración de la autoría es inmensa: lo hacen los ya citados con particular empeño. Pero también Eugen Rosenstock, Wilhelm

75 TILLIETTE, X.: *La mythologie comprise*, p. 17.
76 DILTHEY, W.: *Hegel y el idealismo*, p. 154.
77 HARTMANN, N.: *La filosofía del idealismo alemán*, II.

Böhm, Ludwig Strauss, Kurt Schilling, K. Hildebrand o Manfred Schöter... La desventura que parece crecer lleva incluso a aventurar la existencia de un cuarto protagonista, según la hipótesis sostenida por Dieter Henrich...[78] Creo, sin embargo, que el misterio no resulta tan opaco.

A. Está, en primer lugar, la opción hegeliana. La necesidad de tal inclinación volvió a ser subrayada, hace poco más de una decena de años, por Otto Pöggeler. ¿Su fundamento? Sobre todo, el anuncio de una obvia exaltación que encontrará merecido eco en los escritos frankfurtianos... Y, ciertamente, no es posible dudar de su tono inflamado y, si se quiere –aunque con relativa improcedencia–, de los acentos románticos que son evidentes en los ensayos inacabados de la época. Sin embargo, los centros de interés, el manejo del archivo conceptual –no es lícito olvidar que Hegel aún no conoce la *Doctrina de la ciencia* fichteana– y la estricta textualidad son radicalmente diferentes, extremadamente alejados, del sentimiento del *Primer Programa.*

B. ¿Y Schelling? En el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Tilliette recuperaba no hace mucho una original y antigua opinión: el fragmento que se comenta, estos párrafos que son a un tiempo prueba del vigor del idealismo alemán y de sus radicales insuficiencias, debía ser atribuido a Schelling. Admitía –sin ser consecuente– la cercanía, la potencia hölderliniana: "mais, après comme avant, la critique interne indique Schelling, peut-être sous l'influence de Hölderlin"[79]. Y, finalmente, señalaba una identidad textual sostenida sobre el futuro desarrollo del pensamiento schellinguiano. Pues, en efecto, el joven y brillante filósofo habría de desarrollar algunas de las ideas contenidas –descritas– en el enigmático texto. Se trataba de una idea largamente desarrollada por Tilliette (es cierto): "j'ai moi-même, lors du colloque de Schwerte, apporté un bon nombre de munitions, j'en ai peut-être omis quelques unes, pourtant frappantes, prises justement à Über Mythen, non seulement les Ideen, mais la Beauté, la 'force esthétique', les philosophes –ou hommes– de la lettres, et surtout l'éloge de la sensibilité (le mythe, vérité sensible), le lien antique de la philosophie et du sensible, et peut-être, sous-jacente, la défiance à l'égard du clergé: de même le souhait d'une philosophie pour le peuple"[80].

¿Qué puede decirse? ¿Señalar, acaso, que también Hölderlin, antes que Schelling, vuelve, retorna una y otra vez sobre tales términos, sobre

78 Tesis expuesta por D. Henrich en el citado número 9 de "Hegel Studien".
79 TILLIETTE, X.: *op. cit.*, p. 18.
80 *Ibid.*, p. 19.

semejantes conceptos? ¿O es que es suficiente agregar o subrayar que Schelling llegará a ese preciso lugar para concluir que, entonces, el texto, anterior, le pertenece, que es preciso leerlo desde el (entonces) impensable lugar –al que llegaría el joven y rebelde filósofo?

E insistía Tilliette, abundando en su opción, finalizaba el capítulo: l'idée nouvelle "venue à l'esprit de personne", dont se glorifie le projet, est la "nouvelle mythologie", "mythologie au service des idées", "mythologie de la raison". Cette "mythologie raisonnable" ou "philosophie mythologique" promouvra dans le peuple la liberté et l'egalité. Elle équivaut à une "nouvelle religion"[81] para encontrar reducibles similitudes entre tales indicaciones y los posteriores contenidos de la *Filosofía del Arte* schellinguiana. Resulta sorprendente que Tilliette, generalmente tan cuidadoso, se incline hacia la concesión de la autoría a Schelling en base a la identidad de los términos del Fragmento y de conceptos posteriormente estimuladores de su obra, por cuanto margina el hecho de que semejantes términos pueden ser hallados en buena parte de la literatura contemporánea –y desde luego en la obra hölderliniana– y de que, al respecto, la crítica interna no es suficiente para decidir en tan fundamental cuestión. La cuestión, desde mi punto de vista, no es subrayar que el tema de la nueva mitología, por ejemplo, no es ajeno a ningún autor del cercano contexto sino, obviamente, a quién interesa en realidad a finales de 1796. La cuestión, abundo en ello, no es reconocer si con posterioridad a la redacción del *Primer Programa*, Schelling desarrollará algunas de las ideas contenidas en sus párrafos o si lo hace a partir de este momento corrigiendo o matizando algunas afirmaciones y produciendo un discurso coherente que culmina ciertas expresiones enigmáticas del fragmento. Tilliette juega sobre este desarrollo que resulta metodológicamente incorrecto. Es indudable que el juvenil filósofo abordará espacios temáticos que ya aparecen reseñados aquí. Pero el asunto que se debate es si, en el invierno de 1796, Schelling vive la exaltación y asume el profetismo moral e intelectualista del fragmento. Creo que, por el momento, Schelling no vive tal espacio, aunque, sin lugar a dudas, le consume similar utopismo progresista que el que devora a Hölderlin: y aun cuando pudiera suscribir determinadas afirmaciones, no conviene desmembrar el fragmento que, estructuralmente, presenta y ofrece un orden significativo y concluyente. Tal rigor sólo parece poder ser achacado a F. Hölderlin.

Vuelvo a referirme a algo que ha quedado con anterioridad señalado: el interés especialísimo en atribuir coherente y lógicamente el frag-

81 *Ibid.*, p. 18.

mento a uno u otro no está asentado sobre infecundos vaivenes eruditos o radicalmente positivizadores de la reconstrucción de la historia de las ideas. Es importantísima la decisión que torne la mirada hacia Schelling o Hölderlin, por citar tan sólo las dos figuras a las que, con legitimidad, apunta el eco del *Primer Programa*: pues si perteneciera al ejercicio de la conciencia de Schelling –o de Hegel–, el fragmento debiera ser considerado como etapa en la formación del discurso superador del idealismo fichteano, mientras que su atribución a Hölderlin pone de manifiesto la quiebra interna del idealismo alemán y la apertura de otro espacio intelectual –que Hölderlin, por razones que se verán más adelante, no acertaría a culminar. Un nuevo espacio intelectual...: obviamente, difícil de identificar en la pura textualidad del fragmento. Pero si, atribuido a Hölderlin, enriquecemos sus palabras con paralelas reflexiones y, muy especialmente, con el decir de la primera entrega del *Hiperión*, una luz inextinguible y reveladora puede hacerse. *Se hace.*

C. Hölderlin... Es difícil creer que él... Su acercamiento a la Filosofía no es lo suficientemente sobresaliente como para... Es cierto que conoce las fichas del vocabulario... Y ha escuchado a Fichte. ¿Puede hacer, insinuar algo...? El enigma se nos destroza entre las manos. Mas estoy convencido de que es él quien inspira y realiza materialmente el texto cuyo comentario nos ocupa. Una serie de razones avalan esta contundente afirmación.

1. Por un lado, Hölderlin es quien ha desarrollado un planteamiento crítico respecto a Fichte que coordina perfectamente con los contenidos del *Primer Programa.* Es cierto que las *Cartas* de Schelling abundaban igualmente en la distancia teórica precisa; pero si bien el posicionamiento respecto a la sustancia del Yo que incluye las representaciones de la naturaleza y del idealismo moral podrían afectar tanto a la posición hölderliniana cuanto al carácter de la crítica de Schelling, no así las conclusiones ordenadas en lo que hace referencia al Estado, el sentimiento estético, la urgencia de una actividad superadora o la reivindicación de la "religión sensible" que tan sólo se encuentran, por ahora, y de forma tan expresa, en la literatura de Hólderlin.

Parece indudable que el texto del *Primer Programa* resume las inquietudes intelectuales que Hölderlin había descrito y referido en Tubinga y a las que ha tratado de dar una consistencia filosófica en su aprendizaje en Jena. Pero, a un tiempo, una nueva opción textual se

aventura en cuanto se detecta una crítica a la eficacia del discurso filosófico, absolutamente acorde con su situación contemporánea y con su actitud vital de los meses inmediatamente anteriores. Ni Schelling ni Hegel podrían asumir la muy seria oposición a la Filosofía vertida, sin lugar a dudas, en el *Primer Programa* –denotada... Pero Hölderlin sí está en condiciones: sabemos el explícito cansancio mostrado hacia la Filosofía, tan obvio en su posición cuanto en sus razonamientos de la carta del 24 de febrero de 1796 –por ejemplo–[82]. Y sabemos que, paralela a esa relativa dejadez que parece cundir en el espíritu de Hölderlin respecto a las posibilidades del texto filosófico, redescubre la potencia del texto creador que, contra la generalidad abstracta, Hölderlin renueva el carácter insuperable de la dicción profética y singularísima.

Las razones nos son conocidas. Le cuesta moverse en el puro espacio de las abstracciones y de las generalidades. Es tal dificultad lo que le convierte –le reconvierte– en creador poético; pero desvirtuaríamos el rigor de su maduración intelectual si se creyera que estamos ante una imposibilidad intelectual o ante un capricho preferencial infundado teóricamente, o ante la resistencia de una sensibilidad acentuadísima que apela o hierve en la inmediatez de circunstancias y contingencias. Debe estar claro a estas alturas que el problema es muy otro: él se ha movido entre inmediatos y urgentes problemas que le acucian –pedagógicos, afectivos, económicos, quizás psicológicos, si se acepta (aunque sea con precaución) la peculiaridad de sus relaciones con Schiller– y que había deseado expresar con el rigor de las abstracciones filosóficas, del juego categorial. O mejor dicho: problemas y vivencias que deseaba encontrar reflejados en el orden de los discursos filosóficos que progresivamente ha ido conociendo. Y ocurre que los encuentros son serios, desesperantes y aniquiladores: F. von Kalb no es un alma inocente y la pasión que despierta S. Gontard no puede satisfacerse en su plenitud... Son tales desajustes, y otros a los que ya se ha hecho alusión, los que distancian a Hölderlin de la urgencia de un texto filosófico como instrumento operativo para la realización de ese fin moral que resulta plenamente explicitado de igual forma en las palabras con que Schelling concluirá sus *Cartas*. Es por esto por lo que, a lo largo de 1796, el interés hölderliniano por la filosofía se difumina y, paralelamente, crece el afán hacia ese texto novelado y epistolar, tan adecuado a la expresividad de las conciencias diferentes y de los conflictos singulares que no podían ser atendidos por la rigurosidad universal del discurso filosófico. "Yo escribo poco y casi nada de filosofía"[83], le confesará a Neuffer en febrero de 1797.

82 Cfr. *Oeuvres*, p. 380.
83 *Briefe*, p. 156.

2. Pero si es indudable que las áreas temáticas y la vivencia exultante de que deja testimonio el texto del *Primer Programa* se articulan con las viejas obsesiones intelectuales hölderlinianas; y si es cierto igualmente que su tonalidad intelectual y crítica respecto a la filosofía y la naturaleza mistificada y profética del nuevo saber reivindicado se adecúan perfectamente con la actualidad de sus puntos de vista, no es menos evidente que, en su totalidad, el fragmento tan profusamente comentado aparece más sintetizado en otros textos de Hölderlin.

Y, muy especialmente, en uno sobre el que ya he insistido con anterioridad.

Me refiero a la carta remitida a Niethammer en febrero de 1796. Léase con atención este fragmento: "En las Cartas filosóficas, yo quisiera encontrar el principio que me explique las divisiones en las cuales nosotros pensamos y existimos, pero que posee también el poder de hacer desaparecer la oposición, la oposición entre el sujeto y el objeto, entre nuestro yo y el mundo, hasta entre razón y revelación –sobre el plan teórico, por la intuición intelectual, sin recurrir a nuestra razón práctica. Para ello necesitamos sentido estético y titularé a mis cartas filosóficas 'Nuevas cartas sobre la educación estética del hombre'. De la Filosofía, yo pasaría a la poesía y la religión"[84]. Si se recogen las tesis fundamentales nos encontramos ante la indicación de una serie de oposiciones que serían superables desde el sentido estético y dentro de una articulación de discursos que aparecen inequívocamente ordenados: filosofía, poesía, religión. No me cabe duda alguna respecto a la identidad de ese proyecto hölderliniano, del que ya hablaría con Niethammer en Jena, con los contenidos escasamente más desarrollados en el fragmento descubierto por Rosenzweig. ¿Podría afirmarse, entonces, que el fragmento del *Primer Programa* es un esquema de esas "Nuevas Cartas sobre la educación estética del hombre" sobre las que trabajaría a lo largo del año de 1796 sin culminar jamás –al menos por lo que nos es conocido–?

Desde luego, no es sorprendente la hipótesis. Esto significaría ante todo dos cosas: por un lado, que el texto está pensado –acaso redactado– a partir del primer trimestre de 1796; por otra parte, que, encontrándose redactando las repetidamente anunciadas *Nuevas Cartas*, inicia de nuevo la aventura del *Hiperión*: asunto trascendental, por cuanto, desde tal perspectiva, la desvelación del sentido del *Primer Programa* habrá de hacerse desde la consideración de la novela rápidamente culmi-

84 *Oeuvres*, p. 381.

nada. Siendo así, el enigma que conlleva la escritura fragmentaria debiera intentar hacerse a partir de su contextualización en la literatura de Hölderlin para reconocer el carácter de esta intuición intelectual de la verdad de las representaciones yacentes en el "mí mismo", el sentido de la nueva religión y la crítica a las determinaciones mecánicas que debieran ser eliminadas. ¿Es posible avanzar convenientemente en este terreno? ¿Confirmar la hipótesis, desarrollar sus partes y limitar el sentido de la nueva alternativa? ¿Subrayar sus insuficiencias y la razón de las mismas? ¿Calibrar merecidamente la trayectoria, aquí fragmentada, del idealismo alemán?

Contaremos para ello con el texto de la redacción definitiva del *Hiperión*: su lectura no sólo confirma la autoría hölderliniana del *Primer Programa* sino que también indica el horizonte en que éste debe ser interpretado.

3. Es preciso tener en cuenta que trabaja en la novela a lo largo de 1796; e, igualmente, no olvidar la empeñada redacción de esas *Nuevas Cartas...* cuyo minimizado plan anunciaba a Niethammer. Es por esto que la consideración del Volumen Primero de la novela, que culminaría hacia el último trimestre del año, resulta infinitamente útil para la dilucidación del sentido del *Primer Programa* y, subsidiariamente, para la liquidación definitiva de la polémica.

No sería muy procedente extenderse en señalar algo que el atento lector puede deducir y contemplar hasta en una superficial consideración, pero es urgente señalar algunas equivalencias fundamentales y significativas.

Respecto al análisis inmediatista de las circunstancias que dificultan el despliegue moral de las representaciones del "mí mismo", la breve referencia del texto de 1796 aparece ampliada en la novela: el tercer párrafo del *Primer Programa* manifiesta una posición que, como puede comprenderse, no refleja un sentimiento común de las generaciones maestras de Hegel o de Hölderlin –Goethe, Lessing, Schiller, Kant o Klopstock–, ni, evidentemente, refiere la posición del inmediato embrión protorromántico que dignificará Novalis. Por el contrario, la encontramos recogida en toda su dimensión en una fundamental carta del *Hiperión*, en la séptima misiva que es dirigida a Belarmino, donde leemos que "me parece que tú concedes demasiado poder al Estado. Este no tiene derecho a exigir lo que no puede obtener por fuerza. Y no se puede obtener por la fuerza lo que el amor y el espíritu dan. ¡Que no se

le ocurra tocar eso o tomaremos sus leyes y las clavaremos en la picota! ¡Por el cielo!, no sabes cuánto peca el que quiere hacer del Estado una escuela de costumbres. Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno. El Estado no es más que la ruda corteza que envuelve el meollo de la vida. Es el muro que rodea el jardín de los frutos y flores humanos"[85].

He querido citar voluntariamente este fragmento, en el que se recoge una muy efectiva crítica al Estado que no puede por menos que recordar las expresiones al respecto contenidas en el *Primer Programa*. Y lo hago porque es imprescindible reconsiderar el tipo de relaciones teóricas mantenidas entre Hölderlin, sus maestros y las siguientes generaciones. Por lo general, esta oposición contra el Estado es original y exclusiva de las reflexiones hölderlinianas. Considerándolo desde tal perspectiva, es preciso entender que no otro origen puede tener la crítica al Estado –en tanto idea mecánica– contenida en el fragmento del *Primer Programa*.

Las similitudes textuales se alargan a partir de aquí. He aludido en repetidas ocasiones a la alusión a la belleza como calificativo del ideal sentido por Hölderlin, ya recogido y contenido en la vieja carta que había remitido a Neuffer el 10 de octubre de 1794 y que va a ser retomado, enriquecido, por Hiperión; he aludido igualmente a la relación filosofía-poesía-religión, presente y eje central de la confesión a Niethammer del 24 de febrero de 1796. La cita de cuestiones similarmente tratadas podría alargarse infinitamente. Pero quizá sea conveniente adentrarse en dos puntos fundamentales, centrales ambos tanto del *Primer Programa* cuanto del *Hiperión* e, incluso, de otros textos ensayísticos sucintamente delineados por el poeta:

a. En primer lugar, la referencia central al carácter superador de la poesía –o de lo poético– respecto a la filosofía, posición alcanzada por Hölderlin después del aprendizaje en Jena.

b. En segundo lugar, el revestimiento del ideal y del proyecto que aparece dotado de un sentido mesiánico-religioso.

Pues bien, deteniéndose en el análisis de la exaltación lírica hölderliniana que inspira su gran novela, no es difícil concluir que tales cuestiones son absolutamente centrales en la inspiración del actuar del hé-

85 *Hiperión*, p. 53-54.

roe: respecto al primer punto, la decimonona carta del I,2. es absolutamente significativa, no sólo por la mostración del carácter supremo del acto y vivencia poéticos sino también por su propia esencia superadora de previas actividades intelectuales. El diálogo es terminante: "¿Qué tiene que ver la filosofía, me respondió, qué tiene que ver la fría excelsitud de esa ciencia con la poesía? La poesía, dije seguro de lo que me decía, es el principio y el fin de esa ciencia. Como Minerva de la cabeza de Júpiter mana esa ciencia de la poesía de un ser infinitamente divino. Y así concluye al fin también en ello lo que hay de incompatible en la misteriosa fuente de la poesía"[86].

Para abundar en este precipitado repaso inicial, el carácter de nueva religión con que se presenta el ideal del *Programa* es el corazón idéntico de la heroica voluntad del héroe hölderliniano. De nuevo, de forma tan literalmente idéntica a como sucede en la carta séptima del I,1. con tonos similares. Léase con atención este fragmento absolutamente explícito:

> "¿Me preguntas cuándo llegará? Cuando la preferida del tiempo, la más joven, la más hermosa hija del tiempo, la nueva Iglesia, surja de entre esas formas manchadas y viejas, cuando el despertar del sentimiento de lo divino devuelva al hombre su divinidad y a su pecho la hermosa juventud, cuando... no puedo anunciarlo, pues apenas lo presiento, pero es seguro que llegará, seguro. La muerte es una mensajera de la vida, y el hecho de que durmamos ahora en nuestros hospitales es señal de que pronto despertaremos sanos. ¡Entonces, entonces seremos; entonces habremos encontrado el elemento de los espíritus!"[87].

Y Hölderlin continuará las indicaciones embrionarias de 1796. Remito en este punto a la consideración del fragmento ensayístico intitulado *Sobre la religión*[88], en el que el poeta aborda un punto absolutamente fundamental que aparece insinuado como derivación –tal es mi punto de vista– necesaria de las conclusiones del *Programa*, ya que junto a la representación del ideal del mí mismo no puede obviarse la comunidad de otras muy diferentes representaciones en la realidad concreta de otros mí mismo: y Hölderlin escribe este trascendental párrafo que anuncia puntos sobre los que habremos de volver inexcusablemente:

> "Distinción de relaciones religiosas respecto a relaciones intelectuales morales jurídicas por una parte, y respecto a relaciones físicas mecánicas históricas por otra parte, de modo que, por un lado, las relaciones religiosas tienen, en sus partes, la

86 *Ibid.*, p. 115.
87 *Ibid.*, p. 54.
88 Cfr. HÖLDERLIN, F.: *Ensayos*, ed. cit., pp. 90-96.

> personalidad, la autonomía, la limitación recíproca, el igual ser-uno-al-lado-de-otro negativo, de las relaciones intelectuales, y, por otra parte, la íntima conexión, el estar entregado el uno al otro, la inseparabilidad en sus partes, que caracteriza las partes de una relación física, de modo que las relaciones religiosas en su representación no son ni intelectuales ni históricas, sino intelectuales históricas, esto es: míticas, tanto por lo que toca a su material como por lo que toca a su exposición"[89].

En conjunto, el ensayo *Sobre la religión* contribuye poderosamente a aclarar el sentido que Hölderlin concede a lo religioso, a esa religión mitológica, a la voz de lo divino. Aun cuando hayamos de retornar a la consideración de este breve ensayo, quede constancia en este momento del mantenimiento del tono, del acercamiento conceptual entre la aventura intelectual posterior del poeta y eso que queda anunciado explícita y enigmáticamente en el *Programa*.

Me he limitado a señalar innegables equivalencias *textuales*. La presencia de una constante dirección, la sorprendente literalidad de los temas que, *significativamente*, no son abordados ni por Hegel ni por Schelling con la orientación y la terminología empleada contemporáneamente por Hölderlin.

En resumen, podemos sentar con toda seguridad que las referencias del *Primer Programa*, en tanto están incluidas y están trabajadas por Hölderlin, nos invitan a acudir a la consideración de su obra literaria para reconocer qué, efectivamente, quería ser dicho, qué era afirmado más allá del sinuoso e incompleto, fragmentario, desarrollo del texto considerado historiográficamente como inaugurador del período hegeliano de Frankfurt o como anuncio del futuro y cercano discurrir de Schelling.

(La fragmentariedad del *Primer Programa* no es, así, fragmentariedad por inacabamiento; se trata de una fragmentariedad determinada por su propio carácter de exposición sucinta de un cierto trabajo filosófico hölderliniano que desemboca en esa paralela e incomparable creación poética que es *Hiperión*, la gran obra de su vida. Existe un universo ordenado, un discurso articulado más allá de la inacabada apariencia del célebre fragmento: un espacio que ya mira hacia otra realidad, que anuncia una posibilidad y un habitar para la conciencia contemporánea *que deberá ser liquidada por Hegel*. ¿Cuáles son sus límites? Es preciso que acudamos a la consideración detenida del *Hiperión*).

89 *Ibid.*, p. 95.

23.

Han quedado relatados anteriormente los pormenores productivos del superior proyecto literario de Hölderlin. Han quedado recogidas las orientaciones diversas que inspiran las diversas redacciones hasta concluir en esta versión definitiva que sería conocida por el público en 1797; y se puede afirmar que en el último trimestre del año anterior el texto estaba listo. Tan sólo en 1799, cuando el espíritu de Hölderlin vive oscurecido y dolorosamente angustiado por la separación de S. Gontard, verá la luz el segundo volumen. Ha quedado reseñada, igualmente, la posibilidad de alteraciones introducidas en la segunda entrega, algunos de cuyos fragmentos sólo son explicables a partir del conocimiento y consideración de los avatares biográficos del desconsolado Hölderlin. Tal seguridad es lo que motiva el tratamiento separado de ambos volúmenes. Desearía en este apartado referir someramente algunos pormenores que contribuyan a una más exacta comprensión de la novela en la que quedan ampliamente explicitados los enigmáticos contenidos del *Primer Programa* y, en resumen, un espacio teórico plenamente estructurado y finalizado.

Recordaré, en primer lugar, la fidelidad hölderliniana hacia sus figuras míticas. Sorprende la misma: jamás son abandonadas alabanzas o temáticas. Pierden importancia, se mantienen subordinadas, pero jamás desaparecen: residuos latentes en el pensamiento de Hölderlin que, de pronto, emergen sobre un suelo que parecía seco o aniquilador de antiguos ecos. Una de las referencias subterráneas desde 1793 era la del héroe *Hiperión* que está llamado a sustituir en su función teórica a la mítica figura de Hércules: dicha sustitución es indicio de un trascendental cambio en la mentalidad hölderliniana por cuanto a la brillantez y éxitos de la sombra herculana, reconvertida e infiel con los textos históricos como se ha señalado en su momento, le sucede la sombra de un héroe cuya radical identidad está limitada por la esperanza en el nuevo mundo, por la conciencia de los medios eficaces y por la aceptación del castigo que conlleva necesariamente la instauración de la nueva ciudad. Pero no es esto lo fundamental: lo corrosivo, lo fundamentante en este momento de su desarrollo intelectual, es que la figura dialectizante y armónica de Hércules queda superada –mejor sería decir: aniquilada...– por la sombra hiperoniana cuya concepción dialectizante del mundo y de la historia va a reconocer la dificultad/imposibilidad de la armonía de lo actual diferente.

La admiración hölderliniana hacia Hiperión era antigua. Se remonta a los inicios de su actividad creadora. En efecto, el titán Hiperión,

hijo de Urano y Gea, rebelado contra su padre y padre a su vez de Helio, Selene y Eos –el Sol, la Luna y la Aurora, respectivamente– había sido invocado con anterioridad: creo que la primera referencia al mismo está incluida en el *Himno a la Libertad*. Es en la duodécima estrofa donde refulge significativamente su nombre:

> "Todo cuanto fue presa del tiempo
> florecerá de nuevo mañana, más hermoso;
> la primavera nacerá de la destrucción
> tal Uranio naciendo entre las olas.
> Cuando las pálidas estrellas inclinan su cabeza,
> Hyperión resplandece en su trayecto heroico.
> Continuad pudriéndoos, esclavos; días de libertad
> se alzarán sonrientes sobre vuestras tumbas"[90]:

"Strahlt Hyperion im Heldenlauf", escribe el poeta. La estrofa es sorprendente si consideramos la temática de la posterior novela. La primavera nacerá de la destrucción –una de las ideas claves del *Hiperión*–: puede entenderse, así, que Hölderlin intenta recuperar sus olvidadas vivencias, esos tonos que la descorazonadora frialdad de la filosofía había conducido hasta el subsuelo y que, arduamente, se habían mantenido improductivas y sordas ante el poderoso embate del aprendizaje de matriz idealista.

En efecto, el texto definitivo del *Hiperión* es el signo de una recuperación, de un retorno a iniciales intuiciones descritas poéticamente y a las que ahora se pretende conceder una fundamentación rigurosa a partir del tratamiento peculiar del archivo filosófico almacenado. *Hiperión* es el signo de una relativa recuperación de las fuentes originales y, por otra parte, de una serie de temáticas veladas a lo largo de 1795, y dicha recuperación se hace con una poderosa orientación enriquecedora. ¿Qué recuperaciones?

En primer lugar, hacia 1796, parece de nuevo cercano al análisis roussoniano de la historia como proceso de degradación. Es indicador de este punto que señalo el cambio sensible entre la actitud que Hölderlin mantenía en la nota introductoria a las cartas del *Hiperión* publicadas en la revista de Schiller y las confesiones de la versión definitiva. Allí hablaba de dos estados ideales; por el contrario en el *Hiperión* de 1796 se confiesa en la carta segunda del I,1. que "ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas" porque "la ciencia, a la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la

90 *Poesía completa*, I, p. 31.

confirmación de mis alegrías más puras, es la que me ha estropeado todo"[91], subrayando, a renglón seguido, que fue en las escuelas donde el espíritu adolescente aprendió a diferenciarse de manera fundamental de lo que le rodeaba, es decir, y sabiendo la conceptualización actual de lo divino que trabaja Hölderlin, donde se perdió el carácter del mensaje sagrado.

En la carta 3 del mismo libro se referirá a la libertad como don exclusivo y principal del niño; en la cuarta maldecirá de los sabios que matan y destruyen la belleza juvenil... Puede afirmarse, en tal sentido, que existe una reafirmación de las tesis roussonianas, al menos de sus obras iniciales –que anuncian, no debe olvidarse, puntos claves para la lectura de algunas obras maduras: como, por ejemplo e indudablemente, de las *Confesiones* donde la anécdota del peine de Bosey representa el momento culminante de un intento de agresión que sugiere la necesidad de la apariencia, del disimulo, del ocultamiento de la verdad originaria y del respeto a los instintos naturales[92]–.

Pero preguntémonos: ¿no hace Hölderlin sino renovar la influencia de un antiguo maestro, tan querido por otra parte por el conjunto de sus condiscípulos? *Creo que no.* Por lo siguiente...

No es posible resumir en breves líneas los ejes del discurso roussoniano. Valgan las actuales indicaciones que, desde mi punto de vista, lo enmarcan suficientemente. Cómo podríamos limitar su literatura. En primer lugar, es discurso sobre el carácter del origen, sobre la naturaleza de lo pre-social ciudadano, sobre la naturaleza social de lo originario familiar. Y es, en segundo lugar, consideración de los instrumentos de paulatina degradación –cuestión abordada en el Discurso de 1855 y en la respuesta al señor D'Alembert, por ejemplo–. Finalmente, es discurso referente del horizonte, sueño de lo perfecto que el ginebrino aborda en mayor o menor medida en sus siete intervenciones de carácter político.

Sin embargo, esto no es todo. No lo es, al menos, *desde* ahora –1987, o, si se quiere, 1950–. Porque el discurso de Rousseau es, igualmente, discurso del no-preguntarse sobre las razones que inclinan a la voluntad de algunos sujetos a cercar un terreno y decir es mío –tal es el origen, como se sabe, de la desigualdad no natural establecida entre los sujetos–. Y es,

---

91 *Hiperión*, p. 26.

92 Sirve para centrar el estudio de STAROBINSKI, J.: *J.J. Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, ed. cit., pp. 15-20.

igualmente, discurso del no-preguntarse sobre la forma como la Constitución corsa o el proyecto de reforma polaca pueden ser paradigmas adecuados para cualquier y toda formación humana y social. Es discurso del ocultamiento respecto al camino, al sentido de la aventura.

Aún más... El discurso roussoniano es escritura de ocultamiento respecto a la identidad de los sujetos –o del sujeto– que perfeccionan, mantienen o dirigen los medios degradadores de la originaria y perfecta naturaleza humana, de aquella dichosa situación. Sobre los denigrados intérpretes del odiado teatro, ¿quién se mueve? ¿Quién rige los hilos de la nefasta educación? ¿Quién impulsa a las mujeres a pretender asumir el rol que no les pertenece? ¿Por qué los filósofos se pierden en los salones, adoradores de la cosmética del artificio y de la simulación, quién?

Rousseau, previendo la posibilidad del ideal hecho naufragar por la vileza de lo histórico, propone una restauración cuya condición de posibilidad radica en la voluntariedad enmendadora de la degradación, resultando cuando menos impensable entender cómo los posibles sujetos beneficiarios del maligno panorama se convertirían a la necesidad de lo ideal.

El inconmensurable avance hölderliniano se asienta sobre el eco que tales no-preguntas encuentran en el *Hiperión*. En primer lugar, hacia 1796, es cierto que, de nuevo, el poeta parece cobijarse bajo el influjo de Rousseau, del Rousseau crítico de la sociedad y de la historia, ejercicio de enmascaramiento y legitimación del artificio respectivamente. Como ha quedado dicho líneas arriba, la idea de un segundo estado ideal, aquel de la máxima complejidad o de la cultura recordado en la nota introductoria del fragmento de *Thalía*, ha desaparecido para pasar a ser asumida la idea de lo histórico y de lo cultural como perversión legitimada, como asentamiento fecundo de la fractura que inaugura lo social. Existiría, por tanto, una plena asunción de la crítica histórica roussoniana. Mas, contrariamente, el diseño del ideal del filósofo sufrirá modificaciones fundamentales en cuanto a su concreta representación. Como es sabido, uno de los puntos esenciales que demarcan el ideal roussoniano se establece en base a la búsqueda y justificación del equilibrio superador de la voluntad de todos en la voluntad general. Existe en Rousseau, al respecto, un embrionario anuncio de la noción de derecho justo en tanto formulación del reconocimiento de las desigualdades naturales de las ciudades que no comportan paralelas desigualdades jurídicas –punto este que inspirara en su día el discutible, pero perspicaz en todo caso, análisis comparativo de G. della Volpe, establecido entre el filóso-

fo ginebrino y Marx[93]; *pero lo clave* es que la configuración de la voluntad general roussoniana implica, sobre todo, la confirmación de su misma posibilidad sobre la base de que las diferencias son articulables y ordenadas en la propuesta legislativa de la soberanía popular. Es decir, como es sabido, la eficacia del contractualismo roussoniano implica la aceptación de la posibilidad equilibradora, es decir, del carácter no radicalmente enfrentado de las diferencias subjetivas y/o sociales.

Sin embargo, la perspectiva hölderliniana juega sobre otras bases y sobre una radicalización de la crítica sociohistórica roussoniana que nos obliga a pensar que Hölderlin anuncia la inauguración de un territorio discursivo nuevo. Haré referencia a una de las sustanciales indicaciones hölderlinianas que señalan esta fractura...

Entre las muchas alusiones al ideal cuya conquista anhela el héroe hay una especialmente reveladora: está incluida en la Carta 9 de I,2. Dice Diótima: "Puedo comprender lo que dices, me contestó; me gusta imaginar el mundo como una vivienda familiar en que cada cosa, sin siquiera pensar en ello, se adapta a lo demás, y donde cada uno vive para placer y alegría de los otros precisamente porque así le nace del corazón"[94]. Pareciera que la evocación de esta armonía resultado de las subjetividades diferentes reconocidas resume y evoca el conjunto de aquella voluntad general roussoniana que atendería por igual si no a la realización de la totalidad de las necesidades, sí, en efecto a una totalización igualitaria de las mismas.

Hay, no obstante, dos alteraciones que supongo sustanciales.

La primera de ellas hace referencia al propio carácter de la voluntad general roussoniana. El propio filósofo reconocía en un estremecedor párrafo de su *Del Contrato Social* el carácter perfectible de la misma y su estricta identidad –por lo mismo–, cuando pretende *decir* el ser del pueblo: "para descubrir las mejores reglas de la sociedad que convienen a las naciones sería menester una inteligencia superior que viera todas las pasiones de los hombres y que no experimentase ninguna, que no tuviese relación alguna con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo, que gozara de un bienestar independiente de nosotros y que no obstante quisiera ocuparse del nuestro, y, finalmente, que, reservándose la gloria para el porvenir, pudiera trabajar en un siglo y disfrutar en otro. Harían

93 Cfr. DELLA VOLPE, G.: *Rousseau y Marx*, pp. 40-56 especialmente.
94 *Hiperión*, p. 86.

falta dioses para dar leyes a los hombres"[95]. Todo queda perfectamente delimitado: los inconvenientes de la ley que interpreta la voluntad general, su posible perfectibilidad, la posibilidad de un acuerdo...

Pues bien: tal idea no puede ser reconocida por Hölderlin. Mejor dicho, *no lo es de hecho*. El poeta sueña la realidad de la plena idealidad originaria, la posibilidad y urgencia de su reencuentro y eficacia. Es necesario, por ello mismo, que la visión de lo perfecto aparezca en su obra ligada al mensaje de los dioses: lo ideal, efectivamente, surge en su obra y en el interior de las conciencias elegidas –o sabedoras– como un acto de intuición superior, un ejercicio resultante de la visión sagrada o producto de una situación de identificación con la Naturaleza de lo real, monologante histórica de la Ley suprema.

En tal sentido podemos constatar el origen de las diferencias entre el maestro poéticamente recordado y el poeta que ha escuchado a Fichte. La imperfección relativa de aquél, el carácter justo, pero perfeccionable, de la voluntad general, es alterada en la escritura de Hölderlin por una idealidad insuperable en tanto ha sido dictada por los dioses que el legislador roussoniano eludía.

A partir de este punto, naturalmente, el abismo teórico se fragua y amplía. Rousseau podía confiar en la perfeccionabilidad de la voluntad general, presuponiendo paralelamente la imposibilidad de la plena justicia –harían falta, efectivamente, dioses capaces de reconocer la infinitud de las desigualdades, es decir, de las diferencias–. Hölderlin, por el contrario, habiendo establecido la verdad del Logos social dictado por los dioses o por la contemplación de la Naturaleza, afirmando su potencialidad y posibilidad, reconoce la necesidad de la perfección sublime e insuperable. Es el primer aspecto de trascendental importancia, perturbadoramente delimitador: contra la voluntad general perfectible –reformadora, o reformista–, Hölderlin parece oponer *la realidad de una voluntad general que es dictada por los dioses* (añorada por el silencio de Rousseau).

Pero esto no es todo... Pues, por qué la final reconvención política del filósofo, *por qué el distanciamiento bárbaro de Friedrich Hölderlin.* Rousseau pensaba que la reforma del Estado social habría de hacerse en virtud de mecanismos correctores de lo presente y desde lo presente, contando, por lo mismo, con la aquiescencia voluntaria de las conciencias

95 ROUSSEAU, J.J.: recogido en *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, p. 433.

contemporáneas y con la posibilidad teórica de los equilibrios armónicos –también lo supuso Schiller...– *Ya no es el lugar descrito por el Hölderlin del Hiperión*: pues existen en la novela dos paralelos tratamientos de lo diferente, de lo diverso, de lo contradictorio. Uno, que ya ha quedado aludido, haría referencia al plano ideal cuya totalidad reconoce la perfecta armonización (y la admite, la glorifica) de las partes y los sujetos, mientras que otra consideración refiere la existencia de diferencias antagónicas. Tal punto es el que acentúa el carácter radical de la crítica social hölderliniana, intuyéndose el horizonte de un espacio histórico caracterizado por el antagonismo de las conciencias habitantes que no correspondería a la perspectiva de la novedad de un espacio en el que la armonía de lo diferente fuera posible. Es el tratamiento del carácter de las diferencias presentes el que convierte en inútiles los empeños de Adamas o de Diótima: y es que, en resumen, resulta que de lo diferente-social presentializado no puede derivar nada, dada su real caracterización, colocándose de esta manera Hölderlin en una posición políticamente intraducible a los términos roussonianos, aunque haya llegado a ella a partir de la reflexión sobre la crítica magisterial radicalizada por sus propias experiencias vitales y, aun, desde el análisis de los contenidos de la representación de las diversas conciencias, anhelo vertebrador del idealismo postfichteano.

Esto es: Hölderlin recoge la crítica roussoniana. Pero, por un lado, no vacila respecto a la posibilidad real de la instauración de una voluntad general perfectamente integradora y, a un tiempo, reconoce que la misma no puede realizarse a partir de lo presente, dada la naturaleza de los antagonismos contemporáneos. Esto, indudablemente, le ha de llevar a plantearse lo siguiente: cómo, entonces, enfrentar la realidad de lo inmediato, en virtud de qué mediación ha de poderse preparar la realización de esa voluntad general imperfectible.

Y resultará obvio, en similar dirección, que la recuperación de la noción kantiana del deber ser es tan problemática como vertebral y peculiar: el deber ser de la verdad ha de instaurarse pero es pensado carente de la universalidad con que, en términos de necesidad, había sido desarrollado por Kant.

Es a partir de esta radicalización en la consideración de la naturaleza de lo diferente presente y/o pensable como se precisa ordenar las series temáticas del *Hiperión*: por esto mismo, la novela se transforma fundamentalmente en reflexión sobre los medios que conduzcan al establecimiento de las condiciones de posibilidad de la plena idealidad posible,

que recogería diferenciaciones no antagónicas –contra la radical imposibilidad de la realización de una voluntad general (roussoniana) que supusiera, inocentemente, la eficacia de una articulación política.

¿Pensamiento utópico? Responder a tal requisitoria abriría, ahora, *un discurso interminable*: Hölderlin posee tres razones que avalan su criterio. Por un lado, la vivencia de una Naturaleza donde la armonía pervive; por otra parte, la seguridad –que se agudizará, que lo conducirá a la locura, a ese habitar en un mundo de fantasmagóricas presencias y alucinadas vivencias– en el logos divino de la verdad revelada, en el horizonte del origen de lo que él mismo vive y le incendia y, finalmente, el espejismo de la Grecia antigua cuya realidad histórica impulsará a Hölderlin a convertirse, primero, en un Griego, y, posteriormente, en esa búsqueda de la realidad incontaminada, en un exultante hespérido –que grita–. Razones sublimes, fabulosas: requisito imprescindible para sustentar la creencia en el mensaje en tanto el antagonismo de las diferencias históricas es recibido a un nivel descriptivo, como constatación obvia y jamás analizado y determinado en su profunda realidad. Lo fundamental es, sin embargo, la intuición de una verdad y la fidelidad hölderliniana a la imperfeccionabilidad de un ideal moral, más allá del cual no existirá progreso posible. Ese ideal es la quietud absoluta, la dicha permanente: *es el paraíso*.

El *Hiperión* no evidencia tan sólo un retorno relativo a la influencia de discursos puestos entre paréntesis durante el aprendizaje fichteano. Tanto o más significativa es la recuperación de preocupaciones que, igualmente, habían sido trasladadas a una silenciosa oscuridad. Citaré dos, tan obvias que no pasarán desapercibidas a ningún lector atento. La irrupción de la temática naturalista, las continuas referencias hiperonianas a la armonía de la Naturaleza, la idealización de lo natural no puede considerarse una aparición novedosa: había inspirado la poética tubinguesa. Indudablemente, cuando Hölderlin escribe que "ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre"[96] está recuperando los ecos de su peculiar admiración espinosista y proponiendo el espejo de la Naturaleza como ideal moral humano, cuya histórica concreción ha desobedecido la verdad de la originaria situación. La recuperación de este punto afecta incluso a la imaginería singular de la inicial poética: reaparece el Éter como manifestación suprema de esa uni-

96 *Hiperión*, p. 25.

dad de lo diverso que la Naturaleza no ha descuidado, como signo de esa legalidad respetada –en otro ámbito–.

Y qué decir, asimismo, de la revitalización insuperable del paradigma griego... Se trata de otra obsesión aparentemente olvidada en las directas referencias intelectuales, por más que sepamos que su admiración ha seguido viva. Pero la función teórica que lo griego había cumplido con anterioridad a 1794 ha sido poderosamente contrarrestada. En la redacción de 1796 retorna con singular poderío: "Allí donde fuera o estuviera me escoltaban esas formas magníficas; los grandes hechos de todas las épocas se confundían en mi pensamiento como llamas, e igual que en una tormenta se van uniendo entre sí las gigantescas imágenes de las nubes del cielo, así se unían, así se transformaban en mí en una victoria infinita las cien diferentes victorias de las olimpíadas"[97].

Es preciso considerar al *Hiperión* también, por esto, como la manifestación hölderliniana de un retorno enriquecedor a las fuentes inspiradoras originarias y a las temáticas previas. Si deseara sintetizarse este movimiento, establecería lo siguiente:

1. Renovación de las ideas descritas en la poética tubinguesa en abierta ruptura con las influencias inmediatas –muy especialmente en lo que se refiere al culturalismo estetizante schilleriano y en lo que respecta a la determinación de la sustancia indeterminada del Yo fichteano, muy especialmente en lo que se refiere a la radicalización y meditación *a partir* del diseño crítico roussoniano.

2. Fundamentación de las originales intuiciones que se realiza sobre el archivo intelectual almacenado, muy especialmente asentada sobre un concepto de intuición intelectual que incluye representaciones –físicas, morales– cuya comparación respecto a las determinaciones empíricas determina el análisis de lo real y, en consecuencia, la (posible) posición crítica.

3. Estas consecuencias motivan en Hölderlin la urgencia de desarrollar una nueva forma textual, alejada definitivamente de la escritura filosófica. Denuncia las vanas pretensiones de ésta: la universalidad y necesidad de sus consecuencias y tesis no explica la realidad de las concretas representaciones y de las reales situaciones. La filosofía es pretenciosa: en tanto discurso de la verdad, *es actividad enmascarada.* Hölderlin

97 *Ibid.*, p. 37.

piensa que sólo la descripción de lo singular, la actividad descriptiva de lo poético, es discurso verdadero en tanto descubre y evidencia la realidad de lo diferente (real). No puede olvidar, sin embargo, la raíz moral y política de su íntima vivencia: y, así, su propia literatura, poesía del sujeto singular, deberá mostrarse como el discurso de la verdad prevista por la conciencia afortunada. Su singularidad es la de la totalidad, manifiesta el deber ser que toda conciencia debiera aceptar y asumir para lograr la instauración de lo original imperfeccionable. Esta originalidad obliga a considerar la poética hölderliniana como manifestación de una mitología: la frontera entre su poesía y toda otra poesía es que el lirismo de éstas relata la singularidad de las experiencias mientras que aquella realiza la fusión entre lo singular y la verdad –identificación que se convierte, o se reafirma, como columna vertebral de su vocación poética–.

4. Apertura de una serie de temas derivados, que son los que, en última instancia, determinarán la originalidad de su aventura intelectual y los que, páginas atrás, consideraba como inauguración de un nuevo territorio intelectual –sobre cuyas insuficiencias y valoración he de centrarme más adelante.

¿Qué es, en sustancia, la novela? ¿Cómo puede leerse? ¿Cuál es su temática?

En una primera instancia, podría afirmarse, –sin temor a errar– que se trata de una novela sobre una relación amorosa, de la recreación poética de la apasionada aventura entre el héroe y Diótima. La aparición en la vida de Hölderlin de S. Gontard avala la preeminencia de tal temática cuya culminación acentúa el carácter de la obra como estudio o análisis del desastre y paralela sacralización del sentimiento amoroso.

No es todo, sin embargo. El horizonte bélico, protagonizado por los encuentros guerreros de turcos, griegos y rusos, más allá del panorama de la desidia alemana, ofrece otro semblante a la obra. El *Hiperión* es, igualmente, el relato de una pasión política: ésta que, con obsesiva frecuencia, había relatado Hölderlin. Su amor por Grecia, la admiración por la unidad legal fracturada por la Historia y vivida en Grecia, subraya el interés de las cartas que la fraguan y concede verosímiles posibilidades a otra lectura.

Considero, aún, que puede realizarse otra lectura, la más fructífera desde una perspectiva teórica y la que, en este momento, *mayormente nos interesa.* Me refiero a lo siguiente...

El *Hiperión* debe leerse –o puede hacerse– como uno de los primeros intentos por "novelar" el proceso de la conciencia. Con anterioridad lo había hecho Goethe y, muy pronto, el propio Hegel lo intentará en su inicial magna obra. ¿Cuál es, entonces, la originalidad de la obra de Hölderlin?

Si se repasan, si se leen cuidadosamente las continuadas cartas remitidas por los protagonistas, no puede quedar duda respecto a una cuestión: pues la representación del ideal revelado al yo hiperoniano no parece sufrir modificaciones sustanciales, aunque sí una creíble maduración. La idea de la recuperación de la primigenia unidad es algo absolutamente presente en todas y cada una de las cartas. La búsqueda de Hiperión está perfectamente centrada. La amargura del héroe no aparece traducida por la lejanía del ideal, sino que su aventura, su trabajo, su anhelo, se orientará decididamente hacia el descubrimiento del procedimiento que puede contribuir a la instauración del ideal representado en la sagrada conciencia del sujeto. Hay un párrafo especialmente significativo; está contenido en la carta 19 de I,2., el envío con el que se cierra el volumen inicial. En ella, a renglón seguido de la nueva presentación del ideal, una vez confesada por Hiperión la necesidad urgente de que todo se hunda, añade terminantemente: "Pero todavía tengo que viajar para aprender. Soy un artista, pero no estoy adiestrado. Formo mi espíritu, pero aún no sé conducir mi mano"[98].

Es el aprendizaje, su búsqueda, lo que más llama la atención de la novela, lo que preocupa –lo que debiera preocupar–, al introducirnos en una dialéctica dialogante de diferentes opciones, algunas de las cuales conservan idénticos sueños a los del héroe, optando por otra instrumentalización (sin embargo).

La maduración de la conciencia hiperoniana no avanza sobre la progresiva desvelación de la representación del ideal –tesoro inicial entregado por la contemplación o el regalo divino–: avanza en virtud del reconocimiento del medio adecuado para instaurar la nueva religión. Adamas, Diótima, incluso Alabanda quedan atrás: son figuras perdidas en el inevitable sucederse de las cosas, almas ennoblecidas o violentas que no alcanzan a comprender las exigencias del ideal del mí mismo.

98 *Ibid.*, p. 125.

Esta alteración, que desde la idea de un progresivo perfeccionamiento racional salta a la consideración de la posesión del ideal subrayando la importancia teórica de pensar los medios adecuados, significa una original ruptura hölderliniana respecto a la tradición de sorprendentes implicaciones. La madurez de la conciencia no se cifra en el cenit racional que sueña la realización de las facultades humanas –no se trata, dicho de otro modo y desde la perspectiva fichteana, de una culminación científica–, sino en el descubrimiento final y conclusivo de que lo que limita la justeza de la posición ante lo histórico debe deletrear consecuentemente la oportunidad de los medios para establecer la nueva ciudad –asunto, obviamente, determinado, por la radicalidad o misericordia que dirige el análisis de los presente.

Esto es en lo que consiste el *Hiperión*: en la maduración de una conciencia desde el punto de vista instrumental, ya que lo sustancial, lo primero, la representación del ideal del mí mismo singularizado, exigiendo su explicitación acaso perfectible en su desarrollo o manifestación, está dada en tanto primero, en tanto punto de partida. Al respecto, el *Hiperión* –en la historia de la Teoría– representa el primer intento literario de remarcar el hecho en base al cual podemos afirmar que la reflexión sobre el ideal no es tanto asunto de análisis cuanto cuestión de práctica social. O, dicho de otra manera, que sólo la adición de la reflexión moral sobre los medios culmina el desvelamiento de la reflexión sobre el ser del ideal.

La novela de Hölderlin –en su conjunto– queda resumida en el peregrinaje intelectual y analítico acerca de las posibles modalidades ofrecidas para la instauración de la representación del deber ser. En esto resulta indudablemente original: inaugura una reflexión por lo que hace referencia a la mediación superadora de la distancia entre lo que debe ser y las realizaciones prácticas en una tendencia hasta entonces olvidada. Así, en consecuencia, el *Hiperión* significa un otro ofrecimiento al que accede la conciencia más allá de las sugerencias reformadoras dieciochescas y de las posibilidades integradoras schillerianas –por citar un pertinente ejemplo–. Su importancia, la de la novela, radica en la cuidada reflexión sobre una nueva postura que reivindica la *mediación bélica*. ¿Tan sólo? Es obvio que no, en tanto la radicalidad de lo apuntado sólo es posible a partir de una exactamente igual radicalizada posición en lo que se refiere a la realización de la crítica a lo presente, al proceso histórico y la situación social. No hay sugerencia teóricamente más elevada que ésta en la obra de Hölderlin: hasta tal punto que la aceptación de la insurrección es asunto subsidiariamente derivado del análisis so-

cial e histórico. Se aporta una intuitiva visión de los conflictos de la sociedad de clases, se identifica el carácter y naturaleza de los mismos y se orienta la necesidad de la mediación bélica –que destruye, que aniquila–. Conflictos que se entrevén en su determinación humanista y antropológica pero, sin lugar a dudas, el *Hiperión* es el signo contundente de que algo se transforma en la conciencia teórica occidental, tan acostumbrada con anterioridad a los devaneos elegantes del reformismo y a la hipóstasis de la singularidad racionalizadora. *Hiperión es el profetismo de una conciencia revolucionaria que, sin embargo, aún no sabe*: su mitologización es, por esto mismo, necesaria en tanto Hölderlin, carente de la visión del carácter último del conflicto, debe apelar a una razón de ser que no acierta a identificar en la naturaleza del mecanismo real.

Creo que éste es el territorio hölderliniano a la altura de 1796: enmascarado por la visión de una actualidad rotundamente criminal desde la que nada es posible edificar, limitado por la ignorancia respecto a la razón última que enseña, en las escuelas, la innoble obediencia, obligado a pensar lo que debe hacerse, alocado en la fidelidad al deber ser.

No se ha atendido suficientemente al progresivo desarrollo temático de la novela. Suele leerse como un texto inicial y completamente estructurado, acabado en su planificación, meditado, como si, en 1796, el autor estuviera en condiciones de escribir lo que sólo podría redactar en 1798 –por ejemplo–. ¿Es así? Confieso que jamás lo sabremos a ciencia cierta. El tacto de lo histórico se nos escapa: conocemos las enfermedades, pero no el aliento, ese olor que perturbaría o emociona. Tan sólo quien supone poseer el milagroso prodigio que le ayuda a ver lo pretérito es capaz de restaurar con esa soberbia ridícula que estremece y enloquece –interminable es el desaforado equilibrio de las sombras que escriben sugestionadas por la necesidad académica y rotunda –definitiva– del discurso imperante y urgentemente eficaz. Estoy en condiciones de jugar con la hipótesis.

Analizando la estructura del relato novelado, de la epistolar novela, algo me llama la atención –hay un "punctum" barthiano que se confirma después de la decena de encuentros con el texto–: las confesiones hiperonianas se presentan, en su inicio, como un recuerdo, *como si se recordara...* ¿Por qué, entonces, la aparición de temas en el Volumen Segundo, la instauración y acopio de inéditas observaciones? Pues es indudable una sensible ruptura entre los volúmenes de 1797 y de 1799.

En la inicial entrega, la ordenación temática se vertebra en torno a la visión crítica de la sociedad y de la historia, posibilitada por el "visionarismo" del héroe que recuerda su lejano pasado y asiste a la restauración imaginaria de los tiempos felices de la Antigüedad perdida. Son los grandes asuntos a cuyo alrededor se disponen rememoraciones fugaces, breves conversaciones centradas en la discusión sobre la eficaz mediación que contribuiría a la realización de los contenidos ideales del Yo hiperoniano. No existen indicaciones sugerentes, indicadoras del espacio temático que ocupará los dos libros del segundo volumen. La pugna, en la inicial entrega, se centra en torno a la cuestión de si el mundo soñado debe mantenerse en el ámbito de la estricta singularidad o si, por el contrario, es preciso y urgente salir al mundo, combatir para convencer y transmitir la verdad.

De pronto, la lectura de la segunda entrega, esa que aparecería en 1799, evidencia algo así como una contundente ruptura. No desaparecen, es cierto, las indicaciones previas. Pero pierden el peso conseguido a fuerza de continuas exaltaciones líricas, a costa de poéticas repeticiones: el eje del segundo volumen es el de la reflexión sobre la necesidad y consecuencias de la mediación bélica, sobre el episodio revolucionario y el carácter esencialmente trágico del sujeto revolucionario. La descripción novelada del tema se transforma en la referencia fundamental, marginando anteriores y extensas indicaciones.

Pienso, así, que tal segundo volumen está condicionado por circunstancias muy diferentes a las que inspiran el inicial. No puede afirmarse que se trate de un proyecto nuevo, pero no es improcedente suponer que las circunstancias que tienen lugar a lo largo de 1798 obligan a introducir correcciones –cuya fundamentalidad nos es desconocida, como he observado anteriormente–, o, incluso, a modificar en alguna medida el texto. Sea como fuere, lo obvio es que la inspiración de ambas partes es sensiblemente diversa.

Es el *Hiperión* el fabuloso texto que insinúa una nueva posibilidad para el discurso. Debe tenerse en cuenta el carácter de mera insinuación: el texto hölderliniano se debate en el ámbito de las vivencias que teoriza pero sin acertar a explicar el origen y naturaleza de lo fundamentante de las mismas. Desconociéndolo, no es extraño que se desenvuelva en el interior de una orientación mitologizante e irracionalista que tan sólo es capaz de atribuir un origen divino o anecdótico, casual y gratuito a

la posesión de la incontrovertible verdad velada obsesivamente para los otros, presentes ahí en la defensa de las representaciones concretas de sus conciencias singulares. El *Hiperión* muestra un discurso pleno, estructurado y acabado: idealista en tanto arrastra hacia una interioridad espectacular el origen y ser de la verdad pero en la frontera misma de su crítica por cuanto reconoce la no-universalidad de lo que la Razón Pura dictamina, sometida a las vicisitudes contingentes que ponen en cuestión la esencialidad necesaria de su alabado rigor.

El primer volumen del *Hiperión* explicita de forma inequívoca los contenidos de la representación del "mí mismo" absolutamente libre al que se referían las iniciales líneas del fragmento conservado que mereciera comentario en el apartado anterior. Estas advertían inequívocamente del punto de partida sistemático, que radicaba en el interior y potencia de un Yo concebido como absolutamente libre, y, por lo mismo, viviente más allá de la férrea causalidad natural subrayada por el discurso físico y más allá de todo orden que sugiriera obediencia, respeto y aquiescencia. La descripción y desarrollo de sus contenidos es la noble materia del Primer volumen de la novela. Sin embargo, descentraríamos la cuestión si olvidáramos que la representación del "mí mismo" es sustancialmente inseparable de la constatación de sus deformadas realizaciones. El asunto que evoca esencialmente la novela, en sus inicios, es el de la divergencia entre la representación de un yo libre y las nefastas realizaciones históricas: el texto ha de madurar como descripción de ambos espacios, como posicionamiento valorativo ante ambos y como meditación sobre los procedentes medios transformadores.

Por esto, no en vano la novela se inicia con un resumen crítico sobre la situación real de las representaciones del "mí mismo", realizaciones denigradas y negadoras de la libertad esencial para la conciencia. El tono funesto y mortal de las dos iniciales cartas es un idóneo punto de partida para la comprensión de la actitud moral hölderliniana y de la situación de la conciencia libre aniquilada: las expresiones se suceden... Hölderlin hablará de "los escombros de la antigüedad"[99], sabiéndose el héroe sin patria se recomienda olvidarse de los hombres y volver "otra vez al lugar de donde procedes, a los brazos de la inmutable, serena y hermosa naturaleza"[100]; sombrías meditaciones que se alargan en la segunda carta: "¡Pero tú brillas todavía, sol del cielo! ¡Tú verdeas aún, sagrada tierra! Todavía van los ríos a dar en la mar y los árboles umbro-

99 *Ibid.*, p. 23.
100 *Ibid.*, p. 24.

sos susurran al mediodía. El placentero canto de la primavera acuna mis mortales pensamientos. La plenitud del mundo infinitamente vivo nutre y sacia con embriaguez mi indigente ser. ¡Feliz naturaleza! No sé lo que me pasa cuando alzo mis ojos ante tu belleza, pero en las lágrimas que lloro ante ti, la bienamada de las bienamadas, hay toda la alegría del cielo"[101], piensa Hiperión reconociendo la derrota de su lucha y la continuidad del estado social degradado.

Es necesario preguntarse inicialmente: 1. cuál es la razón de esta crítica, y, 2. en qué momento se origina lo que motiva el enfrentamiento, antes de estar en condiciones de identificar el ser de las representaciones del "mí mismo" libre y la serie de cuestiones subsidiarias de ésta que, a nivel intelectual y discursivo, deberá abordar Hölderlin.

Ambas cuestiones son temáticamente inseparables. Es en la carta 2 de I.1. cuando Hiperión, maldiciendo de su suerte, acusa a la ciencia de haber enmascarado la verdad elemental: afirmará, rotundamente, que fue en las escuelas "donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea"[102]. Así, la ruptura del vínculo originario –presente y real en la Grecia rememorada y fabulosamente evocada por el poeta– es lo que ha determinado la artificiosidad de lo humano y lo que califica el reino de la Historia y configura el semblante de la sociedad. La Historia, naturalmente, no es sólo degradación: es, antes bien, paréntesis cuyo espacio epocal debe situarse entre lo paradisíaco cuya memoria no se ha perdido y entre la restauración que significará la culminación plena del tiempo.

Ahora bien, ¿qué ha sustentado la degradación, qué ha fundamentado el olvido de la unidad originaria? En este sentido, las reflexiones hölderlinianas alcanzan inusuales cotas de dureza crítica. Cómo no recordar de nuevo el tono evocador del Rousseau del primer Discurso, cómo olvidar el texto fabuloso de su airada respuesta al señor D'Alembert... Las cartas 2, 3 y 4 del I,1. son significativas y contundentes: de ellas están recogidos los párrafos que, a continuación, transcribo: "¡Ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas! La ciencia, a la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la confirmación de mis alegrías más puras, es la que me ha estropeado todo. En vuestras escuelas es donde me volví razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea;

101 *Ibid.*, p. 25.
102 *Ibid.*, p. 26.

ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía"[103].

Y en la carta tercera: "Sí, el niño es un ser divino hasta que no se disfraza con los colores de camaleón del adulto. Es totalmente lo que es, y por ello es tan hermoso. La coerción de la ley y del destino no le andan manoseando; en el niño sólo hay libertad"[104].

Finalmente, afirmará en la carta cuarta: "¡Cómo odio, por el contrario, a todos esos bárbaros que creen ser sabios porque ya no tienen corazón, a todos esos monstruos groseros que matan y destruyen de mil modos la belleza juvenil con su mezquina e irracional disciplina! ¡Oh Dios de bondad! ¡Son como el búho que quiere expulsar del nido al aguilucho y mostrarle el camino del sol!"[105].

Creo que las expresiones hölderlinianas son suficientemente claras. El espíritu renovado de la crítica se evidencia con plenitud: la cultura, la ciencia, aparecen como el instrumento sustentador de la artificiosidad de la ley humana que ha fragmentado lo unitario originario; la función del sabio se orienta a aniquilar la presencia de tal sentimiento en el alma del niño, a oscurecer esa vivencia que ha sido vivida a nivel de especie y que es renovada individualmente, en el tiempo pleno de la inocencia juvenil.

No parece dificultoso, a la vista de los fragmentos transcritos, ofrecer una respuesta a las preguntas anteriormente planteadas. La crítica a lo socio-histórico está determinada por la constatación de una nueva legalidad que se impone sobre lo humano auténtico, extendiendo la distorsión y la disparidad en su ámbito, aniquilando la verdad de lo originario; ¿y el tiempo?: es el de la madurez humana, es el de la gloria histórica y de la evolución social. Lo que Hiperión constata es la aparición de una dolorosa dualidad legal que impone diversos ordenamientos a lo natural y a lo humano respectivamente. Resulta difícil, desde nuestra contemporaneidad, entender el carácter crítico de la denuncia hölderliniana: tan sólo cuando se asume una concepción de lo natural no condicionada por la férrea necesidad del fisicalismo naturalista dieciochesco, tan sólo cuando se acepta una visión del movimiento natural glosa-

103 *Ibid.*, p. 26.
104 *Ibid.*, p. 27.
105 *Ibid.*, p. 30.

do por azares, movimientos internos y surgimiento de fuerzas imposibles de matematizar aprioristamente, se está en condiciones de comprender el corazón del naturalismo crítico hölderliniano –no tan alejado de ciertas apreciaciones próximas, como, ciertamente, de algunas de Novalis o de Jean Paul–. De lo que el texto deja constancia es de una fractura histórica y de una responsabilidad social: ha de verse, inmediatamente, qué unidad se rompe y cuál es el sentido de lo unitario. Pero a la vista de los párrafos recordados puede entenderse la rotundidad de lo sucedido en el ámbito de lo humano, referencia obsesiva que ha provocado en Hölderlin sucesivas orientaciones.

¿Estamos, así, en el discurso roussoniano, asunto clave ya recordado líneas atrás? Creo que la diferencia es rotunda, abismal. Podría aludirse, meramente, a la carencia de una vertiente naturalista en el discurso roussoniano: es suficiente acento como para establecer una insalvable distancia entre uno y otro. Sin embargo, esto no es todo; me atrevería a decir: no es ni siquiera lo fundamental. ¿De qué se trata entonces?

No pueden tomarse en serio los frecuentes recordatorios hölderlinianos de Rousseau, aun cuando sean evocados como indicios de una determinada cercanía[106]. El movimiento degradatorio descrito por uno y otro es sustancialmente distinto; R. Grimsley ha resumido perfectamente la posición del filósofo ginebrino cuando escribía en su magníficamente sucinto *The Philosophy of Rousseau* –1973– que "la apariencia no nos muestra lo que es el hombre sino que encubre la naturaleza original. El proceso social refuerza la contradicción entre apariencia y realidad, impidiéndonos el conocimiento del verdadero ser humano. Rousseau subraya este punto utilizando la imagen de una máscara. "El hombre de sociedad se cubre completamente bajo una máscara". Además, la situación se complica porque lo cubierto por la máscara no es la auténtica naturaleza humana, sino el ser que ha sido corrompido y desfigurado por el desarrollo social"[107]. Las posiciones teóricas y críticas ante el trascendental suceso han sido resumidas por J. Starobinski: "¿Se puede seguir afirmando que la transparencia original ha desaparecido?... Rousseau duda entre dos respuestas contradictorias. La primera afirma que el alma humana ha degenerado, que se ha desfigurado, que ha sufrido una alteración casi total, para no volver a encontrar ya nunca más su belleza primera. La segunda versión, en lugar de una deformación, evoca una especie de ocultamiento: la naturaleza primera persiste, pero escon-

106 Starobinski lo recuerda y lo vincula en este sentido: cfr. *op. cit.*, p. 25.
107 GRIMSLEY, R.: *La filosofía de Rousseau*, ed. cit., pp. 29-30.

dida, rodeada de velos superpuestos, sepultada bajo los artificios y, sin embargo, siempre intacta"[108]. Tales observaciones ayudan a configurar el sentido de la reflexión roussoniana sobre la situación histórica del sujeto social: a la naturaleza originaria le habría sucedido un orden de comportamientos negadores de la virtud original, que, perviviente aún el sueño o memoria de lo natural, debe ocultarse, debe enmascararse bajo la rutilante norma de la urbanidad y de las buenas maneras para hacer posible la civilizada convivencia que es, así, doble negación en tanto controla la manifestación de las exigencias sociales y vigila el ocultamiento u olvido de lo originario, de la inocencia condenada en el acto perverso de la fundación de la sociedad histórica.

El espacio teórico en base al que Hölderlin lleva a cabo su oposición crítica a la situación social no tiene nada que ver con las coordenadas roussonianas ni con su exclusivismo antropológico-social... En efecto: la ruptura que señaliza el origen de la perversión social no se provoca en Hölderlin en relación a una esencia humana originaria perdida sino en base a la conciencia del olvido de una legalidad bajo cuyo imperio se ordenaron los diversos niveles de la realidad –física y humana...– No existe, así, desobediencia a la humana inocencia originaria sino ruptura del carácter de una totalidad abarcadora que incluía la infinita diversidad armonizada por la especificidad de la ley –sobre cuyo sentido volveré de inmediato–. El espacio crítico roussoniano está limitado por una orientación antropológica; el espíritu hölderliniano regido por una tensión naturalista.

Ahora bien, ¿en qué consiste la representación ideal del "mí mismo" que lo social-histórico ha aniquilado? ¿Cómo se precisaría? ¿Qué es lo perdido? ¿Cómo limitar lo originario? ¿Cuáles son los términos enigmáticos del *Primer programa* que el *Hiperión* aclararía? Tres son los conceptos sobre los que reflexiona Hölderlin y que retornan insistentemente a lo largo del Primer volumen.

Los textos donde se aborda este inicial concepto que caracterizaría la representación ideal son numerosos. Desearía llamar la atención sobre algunos antes de pasar a su sucinto comentario.

a. "Ser uno con todo, ésta es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de

108 STAROBINSKI, J.: *op. cit.*, pp. 25-26.

sí mismo, al todo de la naturaleza, ésta es la cima de los pensamientos y alegrías, ésta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes. ¡Ser uno con todo lo viviente! Con esta consigna, la virtud abandona su airada armadura y el espíritu del hombre su cetro, y todos los pensamientos desaparecen ante la imagen del mundo eternamente uno, como las reglas del artista esforzado ante su Urania, y el férreo destino abdica de su soberanía, y la muerte desaparece de la alianza de los seres, y lo imposible de la separación y la juventud dan felicidad y embellecen el mundo"[109].

b. "Está ante mí como una planta, cuya paz calma el espíritu en tensión y devuelve al alma el simple contentamiento. Y yo, ¿no era como el eco de su callado éxtasis? ¿No se repetían en mí las melodías de su ser? Yo me transformaba en lo que veía, y lo que veía era divino"[110].

c. "Volví a Esmirna como regresa un borracho del banquete. Mi corazón estaba demasiado rebosante de bienestar para no prestar algo de su sobrante a todo lo perecedero. Había capturado en mí tanta felicidad la belleza de la naturaleza, que tenía que llenar con ella las lagunas de la vida humana"[111]

d. "Hace tiempo que no me sentía como ahora. Como el águila de Júpiter el canto de las musas, escucho en mí la maravillosa e infinita armonía"[112].

Concluyamos:

1. El sentimiento de la Totalidad una es, en Hölderlin, feroz, absoluto y devorador: la representación de lo ideal incluye, así, las variadas esferas descritas por los discursos, y se vuelven los ojos y la emoción despierta en la contemplación de la Naturaleza en tanto ésta respeta los márgenes originarios y la sustancia definitoria. Hiperión vive la Totalidad: es cierto que lo hace desgarradamente, pero su heroicidad radica precisamente en que respeta su rigor en el centro de un espacio que ha desterrado la lección y el ser originario. El héroe se encuentra y sabe obediente a la legalidad una, se siente parte del cosmos, sombra de un territorio cósmico que ha sido envilecido históricamente. Pues bien, ¿cuál es

109 *Hiperión*, p. 25.
110 *Ibid.*, p. 31.
111 *Ibid.*, p. 41.
112 *Ibid.*, p. 74.

el carácter de esta ley unitaria, originaria e históricamente desvirtuada en el ámbito social?

2. El segundo concepto clave de la representación ideal del "mí mismo" libre es el de armonía. Hiperión, en la Carta 2 de I,2. confesará que "como el águila de Júpiter el canto de las musas, escucho en mí la maravillosa e infinita armonía"[113]; y las palabras finales del inicial volumen son éstas: "Sólo habrá una belleza; y humanidad y naturaleza se unirán en una única divinidad que lo abarcará todo"[114]. Nos acercamos al corazón de la literatura hölderliniana: la vida de la Totalidad es armónica. Aunque tan sólo en Homburg merecerá el concepto de armonía un desarrollo específico, es indudable que, a finales de 1796, Hölderlin ha reflexionado sobre el concepto y es capaz de insinuar el horizonte de un cambio de sentido para el idealismo alemán.

Pues lo que Hölderlin piensa no puede ordenarse en ninguna de las dos alternativas tradicionales contemporáneas, inspiradas cada una de ellas por diferentes semillas: ni es posible subsumir su reflexión en la orientación del naturalismo materialista que, volviendo los ojos hacia Espinosa, se desarrolla con propias peculiaridades, muy especialmente en el discurso metafisicante de algunos ilustrados dieciochescos franceses, ni se puede alinear –como ha quedado insinuado repetidas veces– entre los aires frecuentemente ambiguos del democraticismo político que, hablando de ciudadanos iguales, suponía la posibilidad de una Ciudad habitada por sombras idénticas, y que se alargaría desde el propio Rousseau hasta el inmediatamente posterior Fichte, quien redactaría muy pronto los socializantes *Discursos a la nación alemana*... Por el contrario, la orientación hölderliniana es inusual y radicalmente original: la armonía de esa Totalidad que vertebra las representaciones articuladas del "mí mismo" se define, ya en el *Hiperión*, no tanto en base a la consecución de la igualdad *sino en orden a la defensa de lo diferente.* Punto absolutamente fundamental éste en la maduración intelectual de Hölderlin...

3. La armonía de la Totalidad a la que aspira el héroe novelesco, que busca el Yo ideal es armonía de lo diferente que debe ser respetado. El texto más significativo queda recogido en esta breve meditación aquiescente de Diótima: "Puedo comprender lo que me dices, me contestó; me gusta imaginar el mundo como una vivienda familiar en que

113 *Ibid.*, p. 74.
114 *Ibid.*, p. 126.

cada cosa, sin siquiera pensar en ello, se adapta a lo demás, y donde cada uno vive para placer y alegría de los otros precisamente porque así le nace del corazón"[115]. Si se entiende el texto en su justa perfección hay que concluir que el carácter de la armonía de la Totalidad se define en tanto manifestación de un plan ejecutado sabiamente y en cuya realización cada parte juega su papel y cumple su función.

Esta concepción plantea problemas transcendentales. Creo, en efecto, que indica la línea divisoria del discurso de Hölderlin en relación a los textos contemporáneos.

Los problemas son varios. Y no sólo porque a partir de la consideración de otros fragmentos pueda cundir una interpretación diversa del objeto de la armonía sino, ante todo, porque el concepto de lo diferente juega equívocamente en el texto hölderliniano. Esta equivocidad da razón de su original riqueza.

Es cierto que si se subraya la afirmación hiperoniana contenida en la Carta 15 de II,1, en la que se dice que "todos para uno y uno para todos. Hay un fuego alegre en estas palabras, que llega siempre a mis hombres como un mandamiento divino"[116] podría parecer que estamos más cerca de la idea socializante común a muchos discursos finiseculares o, más exactamente, de la idea de la armonización de los ideales colectivos y de los ideales singulares; pero es preciso entender la afirmación a partir de la metaforizante casa aludida por Diótima y que es la pertinente evocación de ese ideal en cuya situación la Totalidad viviría en base al esfuerzo peculiar y diferenciado de los habitantes. Aún más: es cierto que el asunto que trato ahora parece enfrentarse, incluso, a esas comunes referencias sostenidas al final del *Primer programa*... No hay, sin embargo, razones válidas y sostenidas para poner en entredicho las cuestiones sobre las que vengo insistiendo: en el texto fragmentario y programático se contrapone la ausencia de represión contra fuerza alguna y el desarrollo de la "igualdad universal de todos los espíritus": ¿no es preciso entender, entonces, que Hölderlin no habla de un igualitarismo de las potencias o posibilidades intrasociales sino, precisamente, de la libertad que hace a todos diferentes?

El aspecto más problemático no se deriva, sin embargo, de estas vacilaciones o posibilidades hermenéuticas: sino de la equivocidad concep-

115 *Ibid.*, p. 85.
116 *Ibid.*, p. 153.

tual de su literatura de 1796. En efecto: ¿cómo coordinar, en qué sentido ajustar la crítica radical a lo diferente social y la paralela reivindicación de las diferencias ideales y armónicas? Fácilmente podría responderse que el hábito mecánico del Estado y de las legislaciones, de las imposiciones religiosas y del macabro costumbrismo social, imponen una uniformidad de las conciencias, de sus representaciones y comportamientos. Sería relativamente sencillo encontrar, de esta manera, una satisfactoria respuesta; significaría, no obstante, una traición al carácter de la crítica hölderliniana y a la interpretación de los contenidos de la representación del "mí mismo" libre, pues no puede ni debe olvidarse que la estampa social que Hölderlin describe no está habitada por figuras repetidas, como meras copias o fantasmas uniformados por la agresión perpetua de lo mecánico que aniquila la libertad. No existe uniformidad sociohistórica en el texto crítico de Hölderlin: no se olvide que el *Hiperión* es el relato de un peregrinar a lo largo de distintos posicionamientos –Adamas, Diótima, Alabanda–. La conflictividad y originalidad de los espacios teóricos hölderlinianos radica aquí, en que tanto lo social como lo ideal se caracterizan por el habitar de lo diferente. ¿Por qué, entonces, la crítica y qué sentido tiene la reivindicación de un espacio cuya inicial caracterización ha sido tan duramente condenada y que, abstractamente, estaría delimitada por eso mismo que configura la situación ideal, es decir, por el cohabitar de lo diferente?

Posteriores escritos, a los que será necesario aludir ahora, nos informan de un posible esclarecimiento de este tercer concepto –el del juego de lo diferente en Hölderlin–. Se me permitirá iniciar un breve rodeo.

Hay un fragmento cuya consideración contribuirá a la superación de la ambigüedad referida y que colabora decisoriamente a la transparencia de la referencia programática. Es absolutamente necesario detenerse someramente en un texto de 1798-1800, titulado *Sobre la Religión*; considero imprescindible entrar en la interpretación de estos párrafos, a continuación literalmente transcritos, para captar la profunda originalidad del pensamiento hölderliniano.

> "Ni sólo a partir de sí mismo, ni únicamente a partir de los objetos que le rodean puede el hombre experimentar que hay en el mundo más que un discurrir mecánico, que hay un espíritu, un dios, pero sí puede experimentarlo en una relación más viviente, elevada por encima de la necesidad, relación en la que él se sostiene con aquello que le rodea. Y, con arreglo a esto, cada uno tendría su propio dios, en la medida en que cada uno tiene su propia esfera, en la cual actúa y que él experimenta, y, sólo en la medida en que varios hombres tienen una esfera comunitaria en la que actúan y padecen humanamente, esto es, elevados por encima de la necesidad, sólo en esa medida tienen una deidad comunitaria; y si hay una esfera

> en la que viven todos a la vez y con la cual se sienten en una relación distinta de la relación de necesidad, entonces –pero también sólo en esa medida– tienen todos ellos una deidad comunitaria. Pero junto a esto, es preciso no olvidar que el hombre puede trasponerse a la situación del otro, que el hombre puede hacer esfera suya propia, la esfera del otro, que, por lo tanto, de manera natural, no tiene por qué resultarle tan difícil al uno dar por bueno el modo de sensación y representación que, de lo divino, se constituye a partir de las particulares relaciones en las que el otro se sostiene con el mundo –con tal que aquella representación no haya procedido de una vida pasional, insolente o servil, de la cual, entonces, se forma también siempre una representación igualmente pasional, afectada de necesidad, del espíritu que domina en tal vida, de modo que este espíritu porta siempre la figura del tirano o la del siervo–. Pero también en una vida limitada puede el hombre vivir infinitamente, y también la representación limitada de una deidad, representación que para él procede de su propia vida, puede ser una representación infinita. Desarrollo"[117].

Texto descomunal. Si bien un poco tardíamente redactado en relación a los fragmentos y literatura que, en el presente, nos ocupan, es absolutamente indicativo por mostrar la presencia de idénticos cuestionamientos y, *sobre todo, por acertar a expresar el corazón de la idealidad de la representación del "mí mismo" y el estilo de la crítica hölderliniana.* Los enigmas mantenidos hasta el momento pueden resolverse eficazmente.

Dos puntos deben quedar recogidos:

1. En una primera instancia, subrayaría el reconocimiento de la deidad singular. No se trata de una esotérica referencia: a lo que Hölderlin intenta aludir con la referencia a esta deidad singular es, ni más ni menos, a un específico modo de sentir y denominar el representarse de lo ideal (lo divino). *Lo fundamental* es responder a: por qué los diferentes modos. Hölderlin lo enuncia explícitamente: a partir de las particulares relaciones que cada uno establece con el mundo. Es decir, son las peculiaridades individuales las que determinan la representación subjetiva de lo divino objetivo. La deidad singular es la específica forma de concretizar humanamente lo divino que se determina por las peculiares relaciones del Yo con el mundo. Lo divino es, por tanto, *lo objetivo, el origen del mensaje y la representación.* Esta es la base de la nueva religión, de la religión futura, de la religión anunciada por los idealistas que suscriben el fragmento del *Programa* y por el Hölderlin redactor del *Hiperión.*

2. Admitida la conveniencia de toda deidad singular, Hölderlin aprueba la posibilidad de la deidad comunitaria: "es preciso no olvidar

117 *Ensayos*, pp. 93-94.

que el hombre puede trasponerse a la situación del otro", afirma. Se trata, por tanto, de un reconocimiento de la conveniencia, de la necesidad de la recepción original ajena. *Pero no existe identidad sino reconocimiento de la especificidad de la conciencia-otra.* Es la esfera comunitaria a la que acaba de referirse la que posibilita la deidad comunitaria limitada por el vivir más allá de la necesidad.

Conclusivamente: la idealidad del estado ideal pregonado por Hölderlin, del que Hiperión es fiel abanderado, estaría definida por la posibilidad de la convivencia de los diferentes modos de sensación-representación, determinados éstos por la diferencia de las relaciones de cada cual con el mundo.

Si se tiene en cuenta que Hölderlin refiere en este breve ensayo, uno de los más densos redactados por él e igualmente uno de los más fundamentales, la naturaleza de lo religioso, cuya alusión comienza a ser obsesivamente central en la novela, puede comprenderse que la armonización de lo diferente en el marco de la reinstauración de la Totalidad perdida es posible en tanto lo diverso puede reconciliarse, es decir, en tanto la deidad singular no niega la deidad-otra –más estrictamente: no niega la posibilidad de convivencia con las ajenas sensaciones-representaciones producto de las relaciones con el mundo–. Pero es que, en igual medida, estamos ahora en condiciones de responder a por qué es imposible la armonía social contemporánea de lo diferente: ni más ni menos porque las diferencias históricas han devenido incapaces de articulación. En resumen: creo que el juego hölderliniano en torno al concepto de armonía de lo diferente funciona equívocamente por cuanto no aparece explicitado el concepto de antagónico, que hubiera debido calificar las diferenciaciones de lo socio-histórico, estando ausente tal caracterización en la diversificación de las conciencias que han de poseer y vivir la idea de esa Totalidad regida por la ley que respeta las fuerzas de cada sujeto singular.

La sospecha de lo antagónico... Esta intuición fractura la orientación del texto moderno. La evolución del discurso moderno basculó hasta el final del siglo XVIII entre la referencia de la identidad y el reconocimiento de las diferencias armonizables, entre la descripción de los cánones universalizables y necesarios y la propuesta de la estructuración de un orden social que integrara lo diverso. El postulado y el rigor orientativo de la subjetividad que desarrolla el Texto, esto es, el punto de partida sin el que la propia producción del discurso es imposible, el fundamentante control para el reconocimiento de la calidad discursiva opera

sobre la base de esta exigencia de articulable armonización que sólo algunos autores cuestionan. Obviamente lo harán con la timidez y vergüenza que provoca el reconocer que, no admitiendo la necesidad del suelo nutricio, aquello que queda escrito no merece el nombre de discurso ni puede exigir su aceptación. ¿Un caso paradigmático?: ese de Jean Meslier, en cuya extraviada literatura las diferencias de las conciencias devienen insuperable antagonismo frente al cual sólo es posible pensar la aniquilación pero que, perturbado por las condiciones históricas y teóricas, no acierta a explicarse sino desde la silenciosa escritura de un diario que merecerá sólo una lectura post-mortem. Pero ni siquiera los autores progresistas del XVIII pueden pensar con paciencia y orgullo el antagonismo de las diferencias: ahí está la sarcástica sombra de Sade, en cuyos textos las feroces descripciones de lo diferente –traducido en términos libidinales y económicos– se articulan armoniosamente para la ejecución del intrínseco sentido de la naturaleza y de la vida.

Contrariamente, Hölderlin subraya el carácter antagónico de las diferencias sociales. *Lo describe.* Tan sólo Marx, cuando se disipe la eufórica contraofensiva del antropologismo feuerbachiano, recobrará con tamaña fuerza la seguridad hölderliniana que había puesto entre paréntesis la necesidad del discurso filosófico abogando por el origen de un texto descriptivo de las diferencias, políticamente reivindicador del diseño de otra naturaleza para las mismas. El Reino del orden burgués parece tambalearse: puesto que no puede asegurar la convivencia en el caso de que las conciencias se aposenten como radicalmente antagónicas.

¿Por qué Hölderlin intuye este carácter? ¿Sobre qué asienta el antagonismo de las diferencias? Ya he hecho referencia en la primera parte a la fundamental importancia que en los sucesivos vaivenes y modificaciones intelectuales que se detectan a lo largo de la etapa de maduración tienen sus experiencias biográficas: el pobre resultado de su inicial y proyectada tarea educativa le arrastra lejos del horizonte pedagógico roussoniano con la misma fuerza que el apasionado cariño que crece hacia S. Gontard a lo largo de 1796 le motivará esencialmente o que su obligado abandono contribuirá a la honda desolación que cubre los últimos años del siglo. Son las experiencias concretas las que inducen a Hölderlin a la consideración de un antagonismo entre las conciencias: así, a una conclusión intelectual –la de la diversidad– se suma una valoración moral resultado de una lectura subjetivizada de las relaciones entre los sujetos, filtrada a través del análisis de su propia experiencia y de su fuego interior.

No podía ser de otra forma... Hölderlin no está en condiciones de elevar a observación teórica su reconocimiento del antagonismo. La propia tradición intelectual en que es educado, ese ambiente alemán que no sabe volver los ojos a los desarrollados discursos de la teoría económica, y la personal orientación de sus intereses le impide abrir un discurso fundamentado rigurosamente sobre el carácter antagónico de las conciencias históricas. Y, por lo mismo, el carácter de las diferencias sociales se queda, se mantiene en un ámbito mitologizante –en el sentido hölderliniano–, se desarrolla y expresa tan sólo como resultado de esas relaciones con el mundo a las que se refiere en el ensayo *Sobre la Religión* y que aparecen turbiamente caracterizadas, sostenidas apenas en un plano de abstracción que hubiera requerido un específico tratamiento que, sin embargo, Hölderlin jamás desarrollará. El misticismo hölderliniano, su proteico romanticismo deviene a partir de este punto: se ve obligado a desarrollar una serie de referencias que ofrezcan explicación del convencimiento moral de lo antagónico pero, al no estar en condiciones de desvelar su origen, aludirá al favor de la divinidad o, simplemente, a ese lugar abstracto que cada conciencia habita y a partir del cual se conforman las deidades singulares.

Lo radicalmente importante es la indicación de una nueva posibilidad teórica: ha quedado instaurada la posibilidad de referir la naturaleza de lo antagónico. Esta va a ser la tarea abordada, décadas más tarde, por el Marx que realice la Crítica a la Economía Política. Por su parte, nuestro Hölderlin, cuestionada la procedencia de la pregunta y ofrecida una respuesta que no convence pero que sirve al menos para cohesionar y conjuntar el creciente orden discursivo, abordará las cuestiones subsidiarias. Va a hacerlo muy especialmente en el Segundo Volumen del *Hiperión.*

Los cuestionamientos derivados comienzan a ser orientados y limitados en las dos iniciales partes que componen la publicación de 1797. Otras cuestiones esenciales se plantean en las cartas de este volumen, toda vez que el hilo de las meditaciones y recuerdos va ofreciendo una panorámica de las representaciones ideales de la conciencia libre. Por un lado; ¿es posible la superación de la situación histórica?; por otra parte, ¿qué calificativo merece la representación ideal y, cercana y paralelamente, qué discurso o disciplina puede expresarla?

No hay duda alguna respecto a la posición hölderliniana en lo que se refiere a la primera cuestión. Es casi al final de la carta que cierra el

libro 2 cuando el héroe se expresa de la siguiente manera: "¡Que cambie todo a fondo! ¡Que de las raíces de la humanidad surja el nuevo mundo! ¡Que una nueva deidad reine sobre los hombres, que un nuevo futuro se abra ante ellos! En el taller, en las casas, en las asambleas, en los templos, ¡que cambie todo en todas partes!"[118]. Pero ya mucho antes había quedado referida la vocación que le motiva y dirige sus impulsos: en la carta 7 de I,1., la más importante a mi juicio del Primer Volumen, cuando los amigos de Alabanda se encuentran con éste y con el propio Hiperión, la presentación de aquél, antes de que se inicie uno de los más rotundos y conmovedores diálogos de la novela, es la siguiente: "Este es también uno de esos que quisieran mejorar el mundo"[119]. No parece posible mantener duda alguna respecto a la confianza heroica en la necesaria transformación. ¿Se mantiene tal confianza tan sólo sobre el espíritu exaltado de Hiperión, sobre su voluntarismo moral apasionado y regido por la insoportabilidad de la situación degradada de lo histórico? Creo, por el contrario, que existen cinco pruebas al menos que auguran la eficacia de la empresa y que impiden la referencia exclusiva a un voluntarismo moral o, si se quiere, que ilustran el carácter de verdad con que se anuncian las representaciones del Yo concebido como libre. Son las siguientes, brevemente enumeradas y comentadas.

1. Escribe Hölderlin en la carta 3 de I,1.: "Sí, el niño es un ser divino hasta que no se disfraza con los colores de camaleón del adulto. Es totalmente lo que es, y por ello es tan hermoso. La coerción de la ley y del destino no le andan manoseando; en el niño sólo hay libertad"[120]. El niño, antes de acceder al conocimiento de las ciencias, vive ese mundo de libertad, habita en esa vivencia de la Totalidad armónica, sintiéndose uno con ella, identificado con la plenitud de la vida. Otra afirmación, acaso más contundente, está contenida en la carta que cierra I,2.: "En el niño debe vivir una naturaleza completa antes de que vaya a la escuela, para que la imagen del niño le muestre el camino de vuelta desde la escuela a la naturaleza total"[121]. En resumen: la experiencia infantil habla de la posibilidad de la representación del Yo como libre.

2. Pero es que esa representación ideal continúa realizada en la Naturaleza. Existe un hilo de continuidad a lo largo de toda la novela que refiere esta seguridad. La naturaleza, para Hölderlin, es el espacio donde lo diferente vive plenamente armonizado, la geografía donde cada ser

118 *Hiperión*, p. 125.
119 *Ibid.*, p. 56.
120 *Ibid.*, p. 27.
121 *Ibid.*, p. 112.

cumple su función, sometida la totalidad al rigor de la perpetua movilidad y cambio, de la profunda justicia. Se trata, obviamente, de una consideración animista de lo natural, tan lejos de las contemporáneas reflexiones sobre la causalidad natural –a la manera kantiana– como del grosero materialismo francés que, no obstante, no se sitúa muy alejado de lo que, ahora, repite Hölderlin. Para éste, la Naturaleza es un organismo vivo, que ajusta eternamente los conflictos no antagónicos de los seres en la búsqueda de esa perfecta armonía que accede metaforizada en el Éter y, con más contundencia posteriormente, en el ciclo de las estaciones –una de las obsesiones radicales de los denominados Poemas de la locura–. Es a este orden, del que se ha desgajado la vida humana, al que es preciso retornar: pero su existencia misma y el valor de paradigma con que es ofrecido indican la posibilidad de la reinstauración que, por lo mismo, no aparece como devaneo voluntarista o delirio de un espíritu exaltado.

3. Y, de nuevo, retorna la Antigüedad. La recuperación de la Grecia idealizada se hará lentamente: jamás se había alejado del contacto con la cultura, la filosofía platónica y la literatura helena. Pero, en alguna medida, es indudable que el carácter lógico que desarrolla los progresos del discurso fichteano habían menguado la importancia de las referencias a la caída del mundo antiguo y marcado la desobediencia hacia su espíritu. No es de extrañar, así pues, que la crítica realizada y la intuición de los antagonismos conlleve un renacimiento de la vieja idealización, considerado el abandono de la universalidad y racionalidad de la conciencia idealista.

Sin embargo, esta renovación, como ha quedado dicho, se hará con lentitud: progresivamente, de 1797 a 1800, la literatura hölderliniana se va permeabilizando de la vivencia griega hasta tal punto que, más tarde, lo griego no sólo sea ofrecido como paradigma sino como estampa a imitar fielmente y, en consecuencia, Hölderlin vivirá y llegará a sentir como un griego, corrigiendo el sentido metaforizante con que la poética inicial consideraba el mundo antiguo y apareciendo como una realidad tangible. Este proceso, cuya culminación dice más del tono de la locura hölderliniana que cualesquiera otro motivo y situación, se inicia en el *Hiperión*.

Y de manera clara en cuanto a la tendencia... El amor por lo griego se redescubre potentemente. Ya en la carta 3 de I,1. el héroe confesará a Belarmino que la pasión por el pasado "fue también lo que me hizo

volver a Grecia"[122]. Sin embargo, existe en el *Hiperión* más una reivindicación de lo antiguo o de lo originario que un saludo entusiasmado y exclusivo ante Grecia. En la carta 5 se referirá la grandeza de lo antiguo[123] y en la 7 aludirá a los pueblos nobles que asumen los grandes hechos[124]. Debe entenderse, en consecuencia, que el modelo hiperoniano, y la constatación de la existencia de las realizaciones concretas de los contenidos ideales, retorna ceñido a lo originario, extendido a lo largo de geografías sociales más limitadas por su cronología que por su estricta ubicación. Entre el sinnúmero de estos pueblos nobles destacará, es cierto, la realidad griega.

4. Existe una cuarta manifestación de la posibilidad histórica de los contenidos ideales. "Aún no se ha secado la fuente de la eterna belleza. Ya te lo he dicho una vez: ya no necesito ni a los dioses ni a los hombres. Sé que el cielo está muerto, despoblado, y la tierra, que antes desbordaba de hermosa vida humana, se ha vuelto casi como un hormiguero. Pero aún hay un lugar donde el antiguo cielo y la tierra antigua me sonríen. En ti olvido a todos los dioses del cielo y a todos los hombres divinos de la tierra"[125], confiesa exultante Hiperión dirigiéndose a Diótima. La consideración hölderliniana del amor ha variado a lo largo de 1796: su previo posicionamiento negativo, derivado de la suposición de que su actuación entorpecería sus deseos de realización vocacional y de su vocación literaria, es sustituido, indudablemente con motivo de la euforia e inmediatas vivencias, por una necesidad de consumación en la que la fusión y el apasionado encuentro de los amantes ejemplifica la maravillosa e ideal fusión. En pocos aspectos como en este se manifiesta la naturaleza del ideal hölderliniano, en tanto el encuentro identificatorio de los amantes significa la fusión de lo diferente en un todo armónico en el que cada ser juega su papel: en todo amor auténtico se realiza esta distribución idealizadora, verdadera y constante epifanía de ese juego histórico que lo armónico ha olvidado.

5. Es, finalmente, la vivencia poética la ejemplificación más profunda de la realidad-posibilidad de los contenidos ideales. Si Hölderlin, como sugiriera Heidegger, puede ser considerado el poeta de la poesía debido a su capacidad de poetizar sobre la esencia de su actividad, es mucho más exacto subrayar que lo que Hölderlin consuma es la sacralización del poeta y de lo poético como vivencia o experiencia cuya auten-

122 *Ibid.*, p. 26.
123 Cfr. *ibid.*, p. 37.
124 Cfr. *ibid.*, p. 49.
125 *Ibid.*, p. 123.

ticidad se manifiesta en la comprensión de la virtud de los mundos natural y humano. Tal consideración de la vivencia poética es uno de los acentos más originales del texto hölderliniano: aparece como transfiguración mística a través de la cual el espíritu humano se identifica con la Naturaleza, se siente como parte no desgajada del Todo armónico que ha continuado respirando equilibrada y vitalmente. Así, en Hölderlin lo poético no es actividad particular, no es dedicación literaria: lo poético es, ante todo, el signo de la vivencia superior que le es concedido tener al hombre y en la que se desvela la verdad del mundo. Poetizar es una forma de vivir para Hölderlin... Es desde esta perspectiva bajo la que hay que considerar los trascendentales párrafos de la carta decimonona de I,2., en la que queda establecida una instancia de superación evolutiva que conduce desde el arte a la filosofía, pasando por las intermedias etapas –religión y poesía–.

Es necesario detenerse en este punto puesto que podría pensarse que la frialdad de la ciencia filosófica sustituye y supera al poder de lo poético. Nada más erróneo. Escasos problemas plantea la consideración del arte y de la religión, que aparecerían como la manifestación sensible del hombre divino –en sutiles indicaciones que evocan los posteriores análisis hegelianos– y como la manifestación interiorizada del ideal –adelantándose a las reflexiones hegelianas que, ya en Frankfurt, piensa aún desde el crítico concepto de positividad–. Los aspectos problemáticos surgen ahora, cuando Hölderlin debe responder a cómo es posible que la plena vivencia del ideal, del hombre divino y perfecto, a cómo esa representación de la Totalidad se articula con la frialdad del rigor filosófico. La respuesta de Hiperión va a ser rotunda y significativa: advertirá que "la poesía (...) es el principio y fin de esa ciencia"[126], es decir, de la filosofía. Y continúa: "Como Minerva de la cabeza de Júpiter mana esa ciencia de la poesía de un ser infinitamente divino. Y así confluye al fin también en ello lo que hay de incompatible en la misteriosa fuente de la poesía". ¿Qué sentido tienen estas palabras?

La respuesta viene dada en el contexto literario. La función teórica de la filosofía consiste en el análisis de las partes, se dirá, pero resultará obvio que la justeza del análisis está sustancialmente condicionada por la conciencia de su pertenencia y del estado de equilibrio y armonía entre las mismas. Esta conciencia sólo puede ser vivida, esto es, asumida desde la sentimentalidad poética: sólo cuando se vive la unidad de lo diferente se está en condiciones de inaugurar el ejercicio filosófico, tarea

126 *Ibid.*, p. 115.

culminante por lo que se refiere a la desvelación del ser de la Naturaleza pero determinada en sus posibilidades por la previa posesión de la esencial vivencia que es la de unidad armónica de lo diverso, *sustancia del situarse poético.* Por eso, la poesía es el principio de la filosofía, la condición de posibilidad de su desarrollo y eficacia, que, sin la verdad de aquella, se cegaría o, más estrictamente, no podría ni siquiera prepararse a operar. Las expresiones hölderlinianas no son ambiguas: la filosofía surge de la poesía de un ser divino, es decir, sólo después de haber vivido la plenitud de la verdad del mundo se puede filosofar en tanto análisis de las partes que conforman la Totalidad armónica.

"Die Dichtung (...) ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft"[127], queda escrito. Anfang es comienzo, arranque, origen... En el texto, su contraposición con Ende indica, sin lugar a dudas, que la vivencia poética es lo previo, el punto de partida sin el que la Filosofía no puede iniciar su episodio, de donde ésta recibe su razón de ser. Lo poético es la condición de posibilidad de lo filosófico en tanto esto surge como análisis de las partes de una totalidad armónica que ha debido ser vivida previamente –en la vivencia del ser divino que es el poeta–. Y es que, naturalmente, no puede existir análisis de las partes sin la consideración de la Totalidad; es un punto consistente en el pensamiento hölderliniano: lo encontrábamos en una carta que enviaba a su hermano en marzo de 1796 y cuyo texto transcribo: "Quieres ocuparte de estética, me escribes. ¿No crees tú que la definición de los conceptos debe preceder a su unión y que, consecuentemente, conviene estudiar las partes subordinadas de la ciencia, tales como el derecho (en sentido puro), la filosofía de la moral, etc., antes de abordar la cacumina rerum? ¿No crees tú que para iniciarse en los menesteres de la ciencia, por consiguiente para presentir algo superior a ella, debe haberse reconocido este menester? Es verdad que también podría comenzarse por lo alto, y se debe siempre, en la medida en que el puro ideal de todo pensamiento y de toda acción, la belleza imposible de alcanzar y representar debe ante todo estar presente a nuestro espíritu, pero no se puede reconocer en su totalidad y en su entera claridad más que si se ha pasado por el laberinto de las ciencias y solamente después, después de haber regresado a su país natal, se ha llegado al tranquilo país de la belleza"[128].

¿Por qué, a un tiempo, fin, acabamiento, epílogo de la Filosofía? No resulta complicado responder si se tiene en cuenta el fragmento que aca-

127 *Hyperion/Empedokles*, p. 110.
128 *Oeuvres*, p. 383.

bo de citar, este párrafo acaso confuso y suavemente ambiguo. Por cuanto la vivencia de la Totalidad no es experienciable ni tema del rigor lógico que inspira el análisis filosófico. Analizadas las partes, la esencia de la Totalidad vuelve a ser materia exclusiva de la vivencia poética. Resultará claro y terminante ahora el sentido de la trayectoria que conduce a Hölderlin a un distanciamiento relativo de la tarea filosófica, en cuya eficacia había creído tan profundamente. Téngase presente, no obstante, la profunda distancia entre este renacimiento de la esencialidad intelectual de la vivencia poética y los procedimientos de la poesía producida en Tubinga: en los años iniciales tratábase de descubrir un ideal, mientras que ahora existe una reflexión sobre el valor intelectual de la misma y una articulación de las diferentes maneras de representar el ideal, una de las cuales sería lo poético dentro de cuya vivencia es preciso ubicar el esfuerzo filosófico que se coordina con la representación de la Totalidad reduciéndola a sus partes, esclareciendo lo particular antes de culminar en la nueva invocación de lo poético. Asi, lo filosófico sería una ilustración pormenorizada de los elementos que constituyen la materia de la auténtica vivencia poética: se siente la unidad originaria (poesía), se analizan sus partes, se desmembra esa totalidad (filosofía) para mejor comprender el ser de la verdad de la Poesía.

Lo que la verdad poética descubre *es lo divino*. ¿Qué es lo divino para Hölderlin?

Un acercamiento teórico será intentado por Hölderlin en el ensayo ya citado y titulado *Sobre la Religión*. Aborda el poeta la investigación de una religión laica –la misma, en cuanto a su contenido y función que ha quedado referida en el comentario anterior del *Primer Programa*–. Pero, ya antes, las páginas del *Hiperión* habían abundado en la reiteración del calificativo. También los poemas contemporáneos repiten obsesivamente idéntica imagen de "lo divino". En la estrofa sexta de *Diótima* escribirá el poeta refiriéndose a la presencia de la amada, que surge simultáneamente con el ideal, que "du erschienst mit deinem Strahle, Götterbild, in meine Nacht! –divina imagen–; "jeder ein Gott", compara en *Die Eichbäume* a los robles; "Himmlischer", se maravilla el poeta refiriéndose al éter al comienzo de la tercera estrofa de *An der Äther*; podríamos alargarnos sin aportar nada nuevo excepto la plenitud del convencimiento respecto a la obsesiva presencia del calificativo de divino.

Sistematizando cuidadosamente las referencias nos encontraríamos, sin embargo, con una pluralidad de significados que competen a "lo divino":

1. Así, por un lado, divina es la Naturaleza que muestra majestuosa su hermosura, la belleza derivada de su armonía y de la unidad de su ley.

2. Pero, igualmente, es divina la peculiar convivencia humana donde se realizan el conjunto de las singularidades y donde la armonía del Todo se consuma.

3. En tercer lugar, es divina la sensación de la belleza del mundo.

4. Como lo es, en cuarto lugar, la representación teórica del ideal del "mí mismo".

5. Finalmente, divino es el instrumento unificador tanto de la Naturaleza como de la sociedad, es decir, esa nueva religión por la que Hölderlin aboga.

¿Cinco significados equívocos? Más bien diría que se trata de cinco manifestaciones de lo divino, vinculadas todas ellas por la idea subterránea de una armonía universal ideal, presente aún en el reino de lo natural aunque ausente de lo humano a partir de la histórica fracturación de la ley inicial. ¿Estamos ante una consideración protorromántica o naturalístico-panteísta de la Naturaleza, de la Sustancia única presentada en modos diferenciados históricamente? Parece fuera de toda duda que a algo similar llegará el poeta con posterioridad a 1800 cuando se acentúa la importancia de lo griego y el reino de lo humano y de lo social pierde transparencia e importancia. Por el contrario, no es algo que pueda afirmarse del período a que me estoy refiriendo: Hölderlin denomina "divino" al ideal y a su interiorización, a sus plurales manifestaciones objetivas y subjetivas, al instrumento que favorece su realización y al carácter de la vivencia que lo posee.

Desde este punto de vista, podría pensarse que el poeta podría haber calificado distintamente. Y, sin embargo, no es así. La continua referencia de Hölderlin al carácter divino del mensaje, del ideal, de la nueva religión, de la representación sublime y de la sensación maravillada de la armonía, de la verdad, no es casual sino todo lo contrario, está asentada sobre un punto esencial sin el que la maduración intelectual del poe-

ta carecería de fundamento. En su identificación se vislumbra la razón de la apelación a lo divino y, a un tiempo, el origen inmediato de la representación del ideal del "mí mismo".

Si, cuidadosamente, se tienen en cuenta los puntos que acabo de sistematizar se comprenderá que lo divino, ante todo, califica; es, en efecto, el término expresivo y valorativo de una representación, o, si se quiere, de un determinado tipo de encuentro con la realidad. La pregunta radical es la siguiente: ¿qué motivo conduce y determina a Hölderlin para suscribir ansiosamente tal calificativo? Creo que la calificación de lo divino, que afecta a algunas representaciones de la conciencia histórica, es debida no tanto a la plenitud o carácter de los contenidos *cuanto a su origen.*

Porque, ¿cómo explicar, de lo contrario, la posesión por parte de algunos sujetos de tamaño don –el ideal de la libertad– simultáneamente a la consideración de su no pertenencia por el pueblo y los ilustrados –en su concreta situación–, por los sujetos históricos incapaces de elevarse sobre la filosofía hasta arribar al reino de la reivindicada religión sensible?

El asombro ante el mensaje de los dioses era uno de los temas embrionarios de la literatura hölderliniana. Había comprendido que el logos de la verdad sólo puede ser producto del mensaje remitido por la divinidad a los elegidos. Puede rastrearse un progresivo afianzamiento en tal idea desde los poemas tubingueses hasta el *Empédocles* cuya inicial version es literalmente simultánea de las modificaciones posteriores del segundo volumen y del ensayo *Sobre la Religión.* Lo divino en Hölderlin es conciencia de la verdad del logos comunicado por los dioses: la elección inexplicable vendría a dar explicación a la originalidad de algunos sujetos, poseedores de la verdad frente a sabios y frente al pueblo. La indicación hölderliniana es tremendamente importante desde una perspectiva histórica: anuncia, efectivamente, la necesidad de buscar el sentido y la raíz de la diferencia observada en la Historia respecto a las diversas formas de representación y de sensación. Pero, críticamente, Hölderlin no será capaz de asentar –cómo pudiera haberlo hecho...– ni de explicar lo diferente desde la inmanencia histórica.

Podríamos preguntarnos qué niveles de literalidad, qué niveles de dramaturgia, alimentan su consideración de lo "divino". La carta 19 de I,2., una de las más densas de la novela, nos ofrece una respuesta: "Ya

te lo he dicho una vez: ya no necesito ni a los dioses ni a los hombres"[129], le confiesa Hiperión a Belarmino recordando una conversación mantenida con Diótima.

En base a tal recordatorio, convendría concluir que los dioses mensajeros a los que se refiere insistentemente el poeta no son, por el momento, sino figuras literarias que confieren credibilidad al mensaje que se pretende comunicar. Esos dioses recreados son la mano que quita la venda de los ojos humanos para permitir la visión de la belleza armónica del mundo, los que facilitan, pues, una nueva sensibilidad y la perfecta representación del "mí mismo" como libre. Todo aparece divinizado, más allá de la propia verdad que expresa el Yo y la Naturaleza, la belleza y la comunidad, porque los dioses dictan la verdad a algunos humanos. Tan sólo dicho origen fundamenta la posibilidad de sentir la naturaleza como divina, la comunidad y sus intereses como sagrados, el amor como manifestación de la divinidad que une a los amantes más allá de la inhóspita contingencia de sus singularidades.

¿No existe variación, entonces, con los planteamientos tubingueses donde esta retórica divinizadora era palpable y directa? ¿No ha servido de nada el viaje hölderliniano a través de la fría espesura de lo filosófico? Existe una maduración inequívoca: el mensaje de lo revelado, que describía el *Himno*, era producto, en su contenido, de la palabra ajena, de la aparición, mientras que, desde 1796, el mensaje de lo revelado es interior a la conciencia misma y, por lo tanto, lo revelado es sustituido por un proceso de intuición intelectual-poética –que se justifica en la apelación a lo divino–. Es obvio, no obstante, que no se altera el problema teórico señalado: el origen del mensaje o de las representaciones ideales del "mí mismo" continúa siendo idéntico en su metafórica literalidad, terminante alusión a la divinidad que garantiza la superioridad y la verdad de los contenidos *de una conciencia frente a las otras.*

Punto que cierra el discurso hölderliniano, y que, a un tiempo, pone de manifiesto el carácter proclive a la fabulación fantástica o poética –único procedimiento posible por cuanto se desconoce la naturaleza auténtica de las diferentes representaciones–; no podía ser por menos cuando la Razón histórica se sentía incapaz de asentar la verdad sobre sí misma. Este esfuerzo ceñirá las tareas teóricas de los años inmediatos, orientados a buscar o exigir una fundamentación denominada científica. Jornadas espectaculares en las que Hegel intentará frenar este impulso para

129 *Hiperión*, p. 123.

colocar a lo histórico en el lugar reservado por Hölderlin a la religión sensible; jornadas tremendas para el poeta porque, progresivamente, irá concediendo realidad a los dioses, meras figuras literarias hasta 1799. Como es sabido, el poeta se sentirá preso de la originalidad del mensaje: desastrosamente, creerá que la elección merece el castigo, pero para llegar a este punto, a esta convicción aniquiladora, deberá creer en los dioses. Aceptará la liturgia del castigo y dialogará con las divinidades: es una forma de construir el escenario de la locura.

El texto definitivo del *Hiperión* no sólo marca un hito trascendental en la historia de la conciencia occidental por cuanto inaugura y desarrolla un discurso sobre lo antagónico sino también, y acaso fundamentalmente, porque desplaza la radicalidad del enfrentamiento crítico ante la situación social hacia la necesaria consideración del cómo, de los medios precisos para la realización de los contenidos ideales. Es cierto que no se trata ni mucho menos de un aspecto original: pueden encontrarse ecos y antecedentes de tal interés especulativo en Meslier, Marat y, más cercanamente por lo que se refiere a las fraternidades teóricas de Hölderlin, en Rousseau –naturalmente–. Sin embargo, lo esencial en su literatura es que, al aportar una nueva perspectiva, al desarrollar un completo discurso sobre los medios en el sentido de plantear el dualismo reforma-revolución instaura un problema que ya no podrá ser olvidado y en torno al cual habrán de ordenarse, realmente, las series de los discursos contemporáneos. Es quien con más ahínco señala el carácter teórico del dualismo alternativo.

Hölderlin desarrolla su discurso sobre los medios a través de la descripción de las posibilidades de vivencia de lo divino –que deben desembocar en una acción espectacular que instaure la nueva religión (la nueva Ciudad).

La primera figura está encarnada por el arcádico Adamas: él conoce la Verdad y, retirado, se consuela contemplando la maravilla del mundo. Pronto quedará atrás, simplemente expuesto como anacrónico fantasma que pretende encarnar en el espacio degradado la imagen de una idea que, todavía latente en un "pueblo de rara perfección" perdido en lo profundo de Asia, no puede instaurarse merced a la tarea del convencimiento dialogante. Adamas vendría a representar la figura idealista del héroe que, sabiéndose elegido por los dioses, no siente la urgencia y necesidad de comunicar el mensaje, de combatir por su instauración. Ada-

mas desaparece de la escena: sólo será evocado mucho más adelante, en la carta 15 de II,1. cuando, ya madurado, Hiperión susurra: "Entonces me acuerdo también de Adamas con sus viajes, su nostalgia por llegar al centro de Asia... y yo quisiera gritarle: eso son sólo sucedáneos, viejo amigo. ¡Ven y construye tu mundo!, ¡con nosotros!, pues nuestro mundo es también el tuyo"[130]. Mas su breve aparición muestra algo, así como las conclusiones sostenidas por Hiperión –reflexiones críticas– sobre lo que nuestro héroe considera fuga culpable. Porque Adamas le ha comunicado el sentimiento de lo divino, le ha despertado a la contemplación de la belleza natural armónica; y, solitario, Hiperión va a encontrarse con los otros, es decir, con las otras figuras de la conciencia elegida a partir de lo cual se abre el diálogo *que diseña la necesidad de la única conciencia elegida.*

Solitario durante un tiempo, Hiperión parece encontrar, efectivamente, una inmediata alternativa, situación que reproduce los recursos del anciano maestro. Las cartas quinta y sexta de I,1. manifiestan la transitoria estancia en la autocontemplación que va cediendo paso al hastío y la creciente necesidad de encontrar el espíritu amigo que comparta la felicidad de la representación de lo ideal. Los lamentos hiperonianos respecto a la necesidad de encontrar "mi mundo en un alma, de abrazar a mi especie en una criatura amiga" ponen de manifiesto la dimensión desconocida por el emigrado Adamas.

La *segunda* figura está encarnada por Diótima; la *tercera* es evocada en la personificación de Alabanda.

Lukács, en un estudio clarividente y tremendamente justo, escrito en 1934, comparaba la inspiración de Alabanda con la tendencia a la sublevación armada mientras que el espíritu de Diótima –seguía diciendo– "encarna la tendencia de la Ilustración pacífica, religiosa e ideológica" que "quiere hacer de Hiperión un educador del pueblo"[131]. El papel ideológico que, efectivamente, juega Diótima reivindica una función pedagógica que, tendencialmente, está muy cerca del carácter político que, a juicio de Belaval, tuvo la educación en el movimiento ilustrado francés como forma idónea para popularizar la conciencia de la igualdad y de la perfeccionabilidad progresiva del espíritu humano. No olvidemos, sin embargo, que su conciencia va siendo arrastrada por los juegos existenciales del héroe amado. Papel educador que, igualmente, está

130 *Ibid.*, p. 154.
131 LUKACS, G.: *Goethe y su época*, Barcelona, Grijalbo, 1968, p. 220.

presente en la situación contemporánea de Alemania: a ello se ha dedicado Schiller, a ello se refirió Kant. El propio Hölderlin lo ha hecho desde su estancia en Jena cuando, en la citada carta que dirige a Hegel en enero de 1795, le comentaba estar reflexionando sobre la posibilidad de una educación para el pueblo. Y lo hará Fichte más tarde, muy explícitamente en sus "Discursos a la nación alemana", si bien debiéramos recordar que, en base a la consideración del Prólogo a la edición de 1794 de la *Doctrina de la Ciencia*, no ha pretendido otra cosa desde el inicio de su evolución sistemática.

Hiperión discute con ambas figuras: lo hace directamente con Diótima y con Alabanda y, críticamente, desde la lejanía, con el antiguo maestro de revelaciones. Hiperión representa *la cuarta figura*: no muy alejada en apariencia de los motivos y de los instrumentos deseados por Alabanda, algo, no obstante, le diferencia sustancialmente. Y me atrevería a adelantar que no sólo de las posiciones de su contradictorio amigo, con quien mantiene puntos de contacto, sino, *más fundamental*, de las opiniones de sus contemporáneos, abriendo Hölderlin de esta manera un espacio de reflexión teórica cuya importancia sólo parcialmente será reconocida a lo largo del siglo XIX.

Respecto a los puntos de relativa comunidad entre la elección instrumental de la conciencia hiperoniana y de la conciencia de Alabanda no existen especiales dificultades en su señalización. El reconocimiento de que es precisa la destrucción antes de iniciar la fabulosa construcción del mundo nuevo, seguridad que demarca rotundamente la visión del ideal del "mí mismo" hölderliniano respecto a otras opciones, es el punto de contacto más evidente. Es en la carta final de I,2., tantas veces aludida, donde Hölderlin incluye una reflexión al respecto.

Están conversando Diótima e Hiperión. Comparan la naturaleza de los pueblos: se desliza una alabanza de la cultura griega, de la civilización ateniense que no puede soportar lo arbitrario. Establece a continuación el héroe el orden de subordinación de la filosofía respecto a la poesía. Y, muy pronto, afirmará Hiperión que quien no haya sentido la belleza no llegará ni siquiera a ser un filósofo escéptico. ¿Por qué un filósofo escéptico? Parece claro en el contexto que Hölderlin coloca al escéptico en un nivel de falsedad, de hipócrita ironía: el escéptico, dice, encuentra en todo oposición, es decir, se consuela desbaratando la potencia de los hombres. Hölderlin escribe exactamente lo siguiente:

> "El hombre que no haya sentido en sí al menos una vez en su vida toda la belleza en toda su plenitud... (...) tal hombre no llegará nunca a ser ni un filósofo escéptico; su espíritu no está hecho ni siquiera para la destrucción, así que menos aún para construir"[132].

La lección de Hölderlin no parece admitir dudas: la destrucción –la crítica de la apariencia– es momento previo a la construcción.

¿Podemos elevar legítimamente el orden hölderliniano de destrucción-construcción más allá del mero espacio del análisis teórico, filosófico o, si se prefiere, lógico? *Creo que sí.* No se trata de una interpretación exagerada si se tiene en cuenta el contexto global de la novela, la temática de la obra toda ella inspirada por un fervoroso canto a la urgencia de la guerra en favor de lo justo. El enemigo necesita –debe– ser destruido para que las posibilidades del nuevo mundo comiencen a ser y estar cercanas. La razón es clara: la conciencia no alentada por el mensaje de los dioses lucha por mantener la fractura de la legalidad y por reprimir las conciencias inspiradas por el mensaje divino. Hölderlin parece tener suficientemente claro el carácter de esta oposición que no se supera en un tercer término, en una situación abarcadora o sintética de ambas: se trata de dos ideales antagónicos y la victoria del uno exige la desaparición del otro.

Esto puede comprenderse si se relee atentamente el desenlace. La superación de los contrarios implica en el *Hiperión* el concepto de *muerte.* No se trata de una discusión, del intento de un equilibrio: las conciencias enfrentadas se debaten en una lucha a muerte sin paliativos que, en la novela, adopta tonos excesivamente literales e indudables. Es preciso aniquilar las tropas enemigas, los ideales contrarios: el restablecimiento del mundo nuevo lo impone. De lo contrario, la representación del ideal del mí mismo como algo absolutamente libre corre el riesgo de perderse.

Es en este sentido en el que Hölderlin anuncia un inicial bosquejo de discurso *sobre la revolución,* en tanto proceso que arrastra en su tempestad todo lo antiguo dado que la pretensión de recuperar o conservar algo significa mantener el virus endemoniado que todo lo corroe dada la necesidad de sus peculiares formas de representarse y sentir.

Debiéramos preguntarnos en este momento –y lo hago–: ¿hasta dónde extrema su coherencia Hölderlin, hasta dónde arrastra el rigor lógico sustentado sobre la base de que es preciso destruir lo viejo para asentar,

132 *Ibid.*, p. 115.

sobre sus cenizas, el cuerpo de la Ciudad equilibradora de las necesidades singulares y de los intereses colectivos? *Desde mi punto de vista, hasta el extremo, es más, hasta un nivel de dramaticidad que no volverá a ser reconocido en la posterior historia de los discursos reflexionantes sobre el hecho de la Revolución. Es en este extremismo donde Hiperión se desmarca de la posición de Alabanda, mero defensor de la guerra como instrumento: merced al punto singular que identifica esta originalidad podemos afirmar que la escritura hölderliniana representa la pureza teórica del discurso sobre la Revolución.*

Adelantémoslo: mientras Alabanda lucha valerosamente defendiendo su supervivencia, Hiperión madura la transparencia de una conciencia que comprende la necesidad de la muerte y de la heroicidad trágica singular como exigencia de la perfección del nuevo mundo. Hasta aquí ha caminado el héroe: ha conquistado la inutilidad de la aventura individual, la precisión rigurosa de que es preciso destruir el cuerpo de lo histórico-social degradado respecto a la edad antigua y respecto al sentir original del niño. En este momento, llegado el instante crucial, comprenderá Hiperión la urgencia de la muerte como supremo acto de lógica exigido por la decisión de romper en mil añicos el viejo mundo, lo que convierte a la teoría de la Revolución en discurso sobre el drama en el que la razón discursiva y la razón protagonista –o histórica– serán idénticas por lo que hace referencia a su estado espiritual. Así, la teoría hölderliniana sobre la Revolución desemboca *en un discurso patético.*

(Ha quedado señalado con anterioridad: es posible sospechar que el segundo Volumen del *Hiperión* sufre modificaciones después de la aparición en 1797 de la inicial entrega. Si algunos datos aportados inducen a creerlo así, en mucha mayor medida podría pensarse si se tiene en cuenta la ruptura temática que diferencia una y otra parte: es como si la primera consistiera esencialmente en la larga descripción de un prolegómenos que parece hacerse eterno. Diótima convencerá al héroe para que se transforme en educador del pueblo, para que actúe en favor del ideal; en las cartas iniciales, Hiperión vacila y duda: tan sólo en el segundo volumen comienza a vislumbrarse este discurso sobre los medios, las referencias a la mediación bélica cuya inmediata continuidad se desenvuelve como discurso sobre la conciencia revolucionaria y como discurso sobre la suerte heroica de la misma. Las referencias de esta segunda parte son radicalmente novedosas: acaso jamás sepamos si tales referencias constaban en el plan inicial. Como ha quedado dicho igualmente,

resulta cuando menos difícil de entender las patéticas consideraciones del héroe referidas a su propio destino a partir de la saludable situación de ánimo en que vive Hölderlin a lo largo de los iniciales meses de su estancia en Frankfurt: sus relaciones con Susette Gontard, la llegada de Hegel a quien no sólo estima sino a quien también admira, el desarrollo final del proyecto novelesco, el reencuentro con la actividad poética luego de la sombría vivencia con el discurso fichteano... son hechos que hablarían antes de optimismo que de trances cansados y sufrientes. Es cierto que también existe dolor en el Primer Volumen: pero es un pesar producido por la comparación desastrosa entre el ideal y lo histórico, del que se evade la conciencia elegida. El dolor hiperoniano del desenlace indica, por el contrario, una situación espiritual de muy diverso tono: no, tampoco se trata de una reflexión sobre el sentido ontológico del alma humana –con tanta frecuencia subrayada y repetida– o de la consumación de un pensamiento sobre la naturaleza trágica del Yo. El asunto es más complejo: la tragedia del yo hiperoniano es el resultado de la posesión de la verdad y de la lucidez respecto a los medios adecuados para la instauración de los contenidos ideales *a la que debemos llamar heroicidad*).

(Se ha escrito hace pocas páginas: la referencia de lo antagónico carece de una paralela reflexión sobre la naturaleza última que lo determina. Es tal ausencia la que condiciona la irrupción de las consideraciones hölderlinianas acerca de lo divino y, sobre todo, la indicación de semejante origen para poder calificar el discurso determinado en tanto verdadero. Desde la instancia teórica cuya panorámica nos domina y condiciona, desde el infinito lugar hegeliano que habitamos aún, cuando las referencias a la posibilidad de realización de los contenidos ideales sobrevuelan insomnios y verosímiles proyectos que el orden dominante se encarga de expulsar al desván de las inútiles ensoñaciones, el discurso de Marx se nos aparece como el más consistente e interesado empeño orientado a la dilucidación de la serie de fenómenos que determinan el cuerpo y la realidad de lo antagónico. La Verdad se desgaja de su filiación divina y transfenoménica: el discurso marxista siembra la necesidad de explicar lo real-diferente en tanto sometido y condicionado al capítulo de las categorías que representan la producción y reproducción de las condiciones materiales. El lenguaje sacralizado por el propio dominio de la escritura marxista encontrará con prontitud una expresión contundente para ofrecer una explicación del temblor interno que sacude la instancia de que parte: es a propósito del socialismo utópico cuando el

lugar teórico del marxismo se encuentra a sí mismo. Manteniéndose y considerando respetuosamente la conclusión valorativa del mismo y los límites del más allá del orden, el discurso marxista ofrecerá una nueva lectura del esquema social cuyo eje sobresaliente dicta la razón de ser del antagonismo. Esta aportación denomina al discurso marxista *como lección científica* contra el carácter sacramental de previas referencias. Como es sabido, la inauguración del nuevo ámbito de cientificidad desemboca en la paralela necesidad de una teoría (científica) de la Revolución que se resume en tanto referencia a las condiciones de posibilidad del hecho. La Revolución es posible y necesaria en tanto el análisis del orden social pone en evidencia la creciente ebullición de las fuerzas que harán imposible su estabilidad permanente y la negociación entre los históricos protagonistas. El carácter y alcance de la modificación son sensibles: el origen divino de las representaciones ideales es sustituido por la alusión y pensabilidad de la "determinación económica". Es preciso tomar en consideración esta traducción potentísima: tan sólo podemos hacerlo si nos situamos en el ambiente espiritual del corazón del siglo XIX, dominado y envenenado por las reivindicaciones absolutas de un incontestable cientificismo. Desde esta perspectiva, el grado de necesidad con que impera el mandato divino hegeliano y la autoproclamación cientificista del análisis marxista no se diferencian excesivamente; ambos imponen el rigor absoluto, aunque hablen desde diferentes territorios. Es tal absolutez paralela la que legitima el acto revolucionario que libera de responsabilidad moral e histórica, sea en el grado diverso que fuera, al individuo singular. Ni es posible oponerse a la exigencia de la divinidad y sería inútil e improcedente vivir como si lo real no estuviera enmarcado en el panorama dialéctico de lo antagónico.

Me pregunto con qué rigor último se presenta esta aportación que disuelve el fundamento de la reflexión hölderliniana: es indudable que no puede negarse la evidencia de una modificación. La palabra divina es sustituida por el orden económico... Las intuiciones de lo histórico, vertidas ante todo en la expresividad trágica de un dolor subjetivizado que desembocan en postura moral, son desterradas por el convencimiento que resulta del análisis científico, más acá del cual lo que urge es el habitar político. Si se considera la historia del discurso marxista, cunde la tentación de asimilar su derivación litúrgica como el proceso de maduración de una nueva religión: no hacía mucho así lo comentaba R. Debray en su *Critique de la raison politique*: "La metamorfosis de una ciencia en religión, ¿no pone en cabeza de la orden del día de las ciencias políticas la ciencia de la religión? A los agentes, víctimas o testigos de la génesis simultánea de un nuevo orden social y de una nueva religión so-

cial, les corresponde reflexionar la inversión"[133], escribía el activo publicista francés, explicitando algo que, por otra parte, y con sentido otro, ya había quedado insinuado en *La crítica de las armas*[134]. Es indudable que la manifestación dogmatizadora y mistificadora de los horizontes políticos del discurso marxista obliga a tamaña afirmación que confirman los cultos pontificales al líder, el vocabulario mesianista de las conclusiones intelectuales del diseminado texto e, incluso, la sacralización de la caída de la singularidad cuya más exultante realización se lleva a cabo en ciertas prácticas del internacionalismo proletario o en la aceptación de una transcendencia de los deseos y necesidades individuales.

Es fácil extrapolar el análisis crítico de las realizaciones marxistas para equiparar sus conclusiones a las que debieran derivarse de la lectura estricta del discurso histórico de Marx. La aceptación dogmática y mítica del texto marxista no es ajena, ciertamente, a su concreta recepción en el ámbito de geografías limitadas por condiciones extraoccidentales. Pero se trata de dos asuntos radicalmente diferentes... La liturgia política de las realizaciones comunistas merece las críticas y posibilita la asociación de su orden al esquema referencial previo al ejercicio intelectual de Marx.

Pero la realidad del propio ejercicio de Marx es otra cosa: la consideración de un supuesto desarrollo de la instancia post-idealista estaría determinada, ante todo, por la conclusión respecto al carácter de lo científico en Marx[135]. Parece fuera de toda duda que el tal discurrir científico de Marx –pese a sus pretensiones explícitas y sus decididas manifestaciones, que tanto tienen de hegeliano y de darwinista– no es asimilable al paradigma de la cientificidad moderna (y es cierto que tampoco el texto darwinista, a pesar, de nuevo e incluso, de sus manifestaciones al respecto). La necesidad y el mecanicismo de los peculiares comportamientos del objeto natural o físico es algo ajeno al orden discursivo del historiar marxista que no culmina sólo en los acertados análisis del sucedido histórico sino también en la derivación urgente de opciones políticas derivadas de la lectura de la necesidad de las determinaciones. Así, si lo científico en en el discurso marxista se aleja de lo científico en

133 DEBRAY, R.: *Crítica de la razón política*, p. 271.

134 DEBRAY, R.: *La crítica de las armas*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 27: "Como soy la justa –escribe Debray refiriéndose a las tesis políticas–, esta es la prueba de que todas las demás son erróneas, perniciosas y contrarrevolucionarias. Debe creérseles bajo palabra, ya que nada, nunca, podrá dirimir ese diferendo inequívocamente".

135 Cfr. una riquísima delimitación del concepto de ciencia en Marx en SACRISTAN, M.: *Sobre Marx y marxismo*, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia".

Galileo o Newton, habría de pensarse que aquello que dice Marx está atravesado por idéntica inseguridad a la que inspira lo que describiera Hölderlin y que así como lo divino en éste no es audible a todos, tampoco las conclusiones científicas del historiar de Marx aparecen en tanto tales para toda conciencia que las considera: pues, en efecto, ya la calificación de antagonismo para denominar las relaciones intersubjetivas o sociales es, ante todo, una valoracion moral y crítica.

Y, sin embargo, existe un avance. ¿En qué sentido? Por mi parte, hablaría de una desvelación inconmensurable de elementos categoriales referidos a lo largo y ancho del discurso de Marx. En un aspecto queda rotundamente clara esta profundización magnífica: cuando Hölderlin, en *Sobre la Religión*, hablaba de las deidades singulares, producto de la particular relación del yo con el mundo, permitía mantenerse en la más abstracta ambigüedad el concepto de relaciones... Pues bien, Marx especifica y centra el territorio. Será, como es sabido, una de las obsesiones más enriquecedoras del proceso histórico del texto marxista o derivado de su tronco –hasta Deleuze o A. Heller–. Existe, así, un magnífico esfuerzo de determinación. Otra cosa, imposible de sostener –por lo que se me alcanza–, es la afirmación rotunda en el sentido de reconocer que allí donde tan sólo había intuiciones y descripciones surgirá, con Marx, el fundamento que hace incontrovertible la conclusión y sus derivaciones políticas, es decir, surgirá *ciencia*. Lo que es preciso pensar es el límite del discurso de Marx... Tal es la orientación que posibilitaría una estricta valoración de su discurso: nadie como él, acaso, comienza a sentar las posibilidades teóricas para poner entre paréntesis el paradigma cientificista decimonónico... a pesar de que suponga y desee trabajar dentro de su espacio).

(Y acabemos el Apartado...

Existe un punto en que el orgullo de las pretensiones sapienciales de la conciencia moderna y de todo lo que de ella se deriva es mancillado... Un asunto al que todo remite –o debiera remitir–: *donde está el inicio*. Nadie, ningún discurso se libra del vilipendio que significa no sólo no querer escribir la pregunta sino sentir la incapacidad de plantear otra respuesta que no sea la de la alusión al catastrofismo, a un inicial acto enigmático que debiera estremecer. Y se halla este temblor tanto en los discursos conducentes al teleologismo laico cuanto en éstos que inquieren fatigosamente el motivo de un despegue que la sombra moral

de la conciencia exigía desde comienzos del siglo XIX: porque si bien allí no se puede explicar la afirmación teológica de una insatisfacción ante la ignorancia latente en el acto creador, tampoco en los segundos se acierta a determinar cómo desde lo paradísiaco que incluye un confortable estar de la conciencia se llega al inconformismo que pone manos a la obra para preparar la irrupción de lo desconocido. Una infernal falacia se descubre en todas las respuestas: ni el mitológico Adán que desea saber puede dar razón de su sorprendente deseo cuando ha sido creado por una todopoderosa fuerza, ni el sujeto del comunismo originario, alertado a partir de su felicidad, podría explicar su tensión hacia un estado del que sería ciertamente beneficiario pero del que nada sabe, del que nada puede sospechar por cuanto carece de las mínimas condiciones para poseer su futuro. La rotundidad de esta falacia me perturba: y, obviamente, resulta sorprendente hallarla en el alma de un discurso que se denomina científico. De nada sirven las alusiones al desconocimiento de la etapa histórica, a la carencia de documentos y testimonios: lo radical es, teóricamente, que no puede responderse a cómo, desde la inocencia originaria y desde la felicidad moral, desde la dichosa estabilidad inicial, cómo ese sujeto –en fin–, *es capaz de sospechar la conveniencia de la maldad.* Todo el orden y la gloria pretenciosa de la conciencia contemporánea se estrellan contra la ignorancia que detecta la pregunta: Rousseau se atrevió a rozar la pregunta –como sublime inocencia...– Nos asfixia esta requisitoria –que, de nuevo, en nada afecta a la posible verdad o conveniencia del discurso sino, esencialmente, al carácter acabado y fundamentado de su decir que aparece, siempre, herido por esta falacia intelectual. No afecta, he dicho, a su posible verdad; pero, obviamente, sí al carácter del propio discurso que afirma...

Nadie habría de expresarlo como R. Luxemburgo con semejante claridad. Escribe ella: "El fundamento del comunismo originario no era el renunciamiento en aras de principios abstractos de igualdad y libertad sino la férrea necesidad del desarrollo primitivo de la cultura humana; era el desamparo de los hombres frente a la naturaleza exterior, lo que les imponía vivir juntos en unidades mayores y trabajar mancomunadamente según un plan en la lucha por la existencia. Era su limitado grado de dominio sobre la naturaleza lo que restringía el plan común y el procedimiento comunitario en el trabajo el ámbito reducido de los prados naturales o de los campos alrededor de las aldeas, y los hacía completamente inadecuados para una acción común en escala mayor"[136]. Situación incomparable... Y, de pronto, páginas más adelante: "En conse-

136 LUXEMBURGO, R.: *Introducción a la economía política*, p. 136.

cuencia, el resultado del sojuzgamiento de una sociedad comunista originaria por otra es, tarde o temprano, siempre el mismo: la quiebra de los lazos sociales comunistas tradicionales tanto entre los dominadores como entre los dominados y el nacimiento de una formación social completamente nueva en la que la propiedad privada, con la desigualdad y la explotación creándose mutuamente, llegan al mundo simultáneamente"[137]. Se explica lo anterior y el resultado: pero, ¿hay ilación lógica entre ambos momentos? Se explican dos momentos radicalmente diferenciados: pero no se acierta a dar razón de por qué la bondad y la felicidad se cambian por el enigma, de dónde surge esa tendencia a la propiedad privada y la explotación... a no ser que se invoque la presencia de un perverso signo caracterizador de la naturaleza humana, de un destino o de un misterio, o de una catástrofe –que, de cualquier forma, mantiene la intranquilidad ante la inconsecuencia intelectual. Esta pregunta se elude: no sabemos responder sino imaginando tensiones, momentos, escenas de una dramaturgia absurda... Tampoco Hölderlin aborda la cuestión: los motivos reales del olvido de lo superior originario se desconocen. Es el gran reto del saber contemporáneo. Pero es posible que el acontecimiento jamás sea desvelado. Y de nuevo añado que en nada afecta a la positividad moral del discurso de Marx y a la conveniencia de su disección social: ni más ni menos, lo repito de nuevo, afectaría al carácter de su paradigma discursivo –novedoso–, en la línea de lo que, con anterioridad, *había sentido Hölderlin*).

24.

Aquella situación de euforia feliz, esa situación de ennoblecimiento espiritual que despierta y acentúa el descubrimiento del amor se alarga hasta mediados de 1797, precisamente hasta semanas después de la aparición del primer volumen del *Hiperión*. La imposibilidad de continuar las relaciones afectivas con S. Gontard, el progresivo alejamiento geográfico que, sin embargo, no impedirá que los amantes continúen viéndose a escondidas, provoca en el espíritu de Hölderlin una aguda crisis de la que deja incontestable constancia en la carta que remite a Neuffer en julio de 1797: "Amigo mío, guardo todavía y siempre silencio, aunque una carga cae sobre mí que terminará por aplastarme, o al menos por oscurecer irremediablemente el espíritu"[138]. Las cartas conservadas del epistolario intercambiado con S. Gontard y de ésta son esencialmente reveladoras del estado de ánimo ante cuya irrupción ambos sucum-

137 *Ibid.*, p. 139.
138 *Briefe*, p. 164.

ben, pero, muy especialmente, significativas para entender la dimensión auténtica de lo ocurrido, para poner de manifiesto su posicionamiento ante la desgracia y su consideración del amor. Son estos testimonios conservados los que prueban incontestablemente la infinita distancia que existe entre el sentido que al amor le da Hölderlin y el carácter con que es analizado por sus compañeros de generación y, muy especialmente, por el embrionario movimiento romántico. Dicho epistolario se inicia por lo que hace referencia a los testimonios conservados en la última decena del mes de septiembre de 1798, semanas después del obligado traslado a Nurtingen del poeta cuya última carta escrita en Frankfurt es del día primero del mismo mes, aunque el texto de la nota de Susette informa de anteriores envíos.

Los testimonios están inflamados de esa tonalidad con frecuencia precipitadamente asimilada al "pathos" romántico: las manifestaciones de júbilo sentimental discurren paralelas a los lamentos que dictan la angustiosa realidad de una profundísima pena. Lo urgente es identificar la realidad precisa de la pasión y señalar el sentimiento de los amantes cuando sus encuentros son prohibidos. Destacaría, al respecto, que ambos se esfuerzan por continuar una relación afectiva que ha sido consumada; que se juran insistentemente fidelidad eterna, esperando que la sombría situación abierta quede pronto interrumpida y que sea posible el encuentro regenerador de la náufraga sentimentalidad que los consume.

Las noticias sobre las visitas se suceden a partir de la fecha en que Hölderlin abandona Frankfurt. En la carta inicial, ya Susette habla de esa única esperanza que resta, la de saber cuál es la suerte del alejado amante y la de encontrarse, acaso la de soñar aún jornadas esperanzadoras[139]. No es difícil la reconstrucción de los frecuentes encuentros: se ven muy pronto[140], en noviembre de 1798, y, de nuevo, existe noticia explícita de un encuentro a comienzos de marzo de 1799: "las primeras horas de soledad fueron terribles", confiesa ella[141]. ¿Y entre tanto? Los amantes no han estado alejados: sabemos que, al menos, intentan encontrarse y se conserva alguna misiva en que Susette se lamenta de la imposibilidad y consuela al frustrado poeta. Durante todo el mes de marzo se mantendrán alejados[142]: a comienzos de noviembre, ella confiesa que "el cielo es tan claro hoy. Tú vendrás seguramente mañana, con tal

139 Cfr. *Oeuvres*, p. 1071.
140 Cfr. *ibid.*, p. 1071.
141 *Ibid.*, p. 1074.
142 Cfr. *ibid.*, p. 1082.

que yo tenga noticias tuyas, buenas noticias... Pero el porvenir está sombrío. Ocurra lo que sea, yo no te abandonaré jamás, tú me encontrarás siempre"[143] y a principios del nuevo marzo se interroga inquieta sobre si se encontrarían al día siguiente[144]. Tal acumulación de testimonios, escritos en una naturalmente desfavorable situación, evidencia, sin lugar a dudas, la intermitencia y continuidad de sus relaciones y de las visitas de Hölderlin. No será improcedente pensar que, por tanto, la relación no se interrumpe con el abandono del hogar de los Gontard, y, aún más, que la ardorosa sentimentalidad se acentúa.

¿Debe tratarse de una pasión que podríamos definir como romántica? ¿De un amor idealizado cuya consumación significaría el derrumbamiento del goce soñado, la crisis definitiva de los lazos establecidos, la ruptura mecánica de esa unión que sentimental e idealmente se añora, sobre la que establecen las quimeras de una realización que la contingencia y el íntimo trato envilecerían? ¿Algo semejante, en mayor o menor medida, a los cánones del amor romántico, patéticamente tensionado entre la añoranza de una figura de la reconciliación y el contradictorio pavor que alimenta la sospecha de la crisis que de inmediato sucedería?

Se ha supuesto, con increíble superficialidad, que es indiferente el grado de relación que alcanzaran los confesados amantes; no es infrecuente la consideración que equipara las reales y anteriores fugas de Hölderlin del ser amado –ocurrió con E. Lebret, acaso ocurriera durante su estancia en Jena...– con el presente episodio, en tanto –de nuevo– Hölderlin hace objeto de su deseo y amor a alguien respecto al cual sus posibilidades de ventura serían escasas. Ya he escrito con anterioridad que, en su inicial relación afectiva, lo que impulsa a romper al joven poeta es la urgencia de una maduración intelectual y de un aprendizaje poético-creador que la tranquilidad de una vida ordenada y vinculada a un oficio duradero habría obstaculizado; poco puede afirmarse, por otra parte, respecto a lo sucedido en Waltershausen, pese a los meritorios y fiables descubrimientos de A. Beck. Considero, por el contrario, que los marcos de relación con S. Gontard son originales, significativos y rotundos: pues, en efecto, creo que su amor ha sido consumado o que, en su defecto, los amantes sueñan la posibilidad de su amor y de su futura –y pronta– realización.

143 *Ibid.*, p. 1095.
144 Cfr. *ibid.*, p. 1102.

Es prácticamente imposible la afirmación inequívoca de su amor consumado: acaso el maravilloso texto redactado por ella a comienzos de marzo de 1799 sugiera la realidad de un encuentro y de un cariño que supera los estrictos límites del des-sensorializado trato romántico. El universo de la oscura intimidad se nos escapa entre los dedos, es cierto: debiéramos padecer el milagro de un testimonio rotundamente explícito o gozar de clarividentes noticias para establecer una afirmación de tamaña naturaleza. Incluso de poseer semejantes testimonios sería procedente la puesta entre paréntesis de noticias y circunstancias: no es infrecuente el abuso de ensoñaciones o deseos en el cuerpo interminable de los textos. Sea como fuere, e interpretando como se quiera el enigma de la sentimentalidad que los fragmentos epistolares transmiten, lo indudable es, en primer lugar, la juramentada fidelidad repetida casi insistentemente, hasta la locura, y, por otra parte, la esperanza que se refleja en relación a un tiempo pródigo de venturas en que el amor entre ambos se habría de realizar, fuera posible, en el que sea imposible e impensable la distancia. Este deseo, tal ansia veraz y dolorosa en la cercanía de una favorable situación, demarca el lugar hölderliniano de las tópicas geografías sentimentales de los románticos, sabedores de que el gran privilegio de la pasión queda incontrovertiblemente mancillado a partir del encuentro físico de los cuerpos que enturbiaría con su prodigiosa carnalidad la naturaleza espiritual de una relación inocente, maravilladamente sentimental y sublimemente intelectual.

Los poemas escritos por Hölderlin a lo largo de estos meses, sobre los que inmediatamente volveré, nos ofrecen un perturbador e inquietante testimonio de las afirmaciones anteriormente suscritas. Pero qué duda cabe que los fragmentos epistolares de S. Gontard son espectacularmente más explícitos que esa producción poética que se sabe obligada a las elipsis, a los enmascaramientos, al juego metafórico que sugiere y pulsa pero que no dice o que, cuando dice, lo hace desde la inmersión en un mundo espiritual de contornos tan sólo suficientemente precisos sobre la base posterior del conocimiento de unas relaciones y de una animosidad espiritual por entonces obligadamente turbia.

Efectivamente, las declaraciones de amor se suceden... "Oh, yo me sentiría seguramente mucho mejor después de estar segura de recibir tus noticias... Pues sólo la esperanza nos hace vivir. Esto es cierto, esto es lo que no cambiará jamás"[145], escribe la oculta Diótima en las jornadas que suceden a la separación. Y reiterará más adelante, en marzo del año

145 *Ibid.*, p. 1071.

próximo: "Nadie te amará como yo te amo, y jamás tú amarás a alguien como me amas a mí (perdóname este deseo egoísta)"[146]. En agosto: "No dudes jamás de mi amor. Es a ti, a ti solamente a quien no podré olvidar nunca"[147]. Y más de un año después del alejamiento hölderliniano de Frankfurt: "Pero ocurra lo que sea, yo no te abandonaré jamás, tú me encontrarás siempre"[148]. En una carta inmediata, Susette se despide de esta manera: "Así que tu corazón no tema excesivamente, sino que confía, como yo, en que nosotros somos eternamente el uno para el otro, y solamente el uno para el otro"[149]. Tal es la situación: he deseado recoger los testimonios más explícitos, esos que no dejan posibilidad alguna a la vacilación. Pero, como ha quedado dicho, lo fundamental no son tan sólo las confesadas seguridades, estas repetidas y temblorosas manifestaciones sino, fundamentalmente, la realidad del horizonte que ansían Friedrich Hölderlin y Susette Gontard. Como igualmente he dicho, el tono apasionado, las continuas quejas y, sobre todo, aquello que se confía y espera alcanzar manifiestan una distancia radical respecto a los comportamientos contemporáneos. Existe un texto magníficamente revelador: me refiero a la misiva escrita a comienzos de marzo de 1799; merece la pena detenerse en su consideración.

Se trata de uno de los textos más amplios: y, desde luego, del más rico y significativo a la hora de valorar la geografía espiritual de Hölderlin, en tanto las palabras de S. Gontard reproducen perfectamente el idéntico sentimiento de las cercanas composiciones poéticas del ser amado. Friedrich y Susette han debido verse muy recientemente –"las primeras horas de soledad fueron terribles", confiesa ella–; y la mujer solitaria y dolorida parece presa de negros pensamientos respecto al futuro de su relación: "¡Pero esto es pasado!", comenta refiriéndose al perderse entre antiguos recuerdos y alejadas promesas. Entonces, introduce un párrafo que no puede pasar desapercibido. Es necesario leerlo con atención: "¿Y qué es el presente? ¿Qué es el porvenir? Cada día me pregunto entre tanto: ¿un ser aislado que el amor ha elevado a la belleza y la nobleza debe subsistir en sí mismo y por él mismo? Quisiera soñar sin cesar, pero soñar es aniquilarse a sí mismo, y existe la cobardía. ¡Es preciso sentir! En estos tiempos de miseria y de destrucción, mi corazón conserva su sensibilidad calurosa y viva; él tiene sed de realidad, de transformarse en el amor, de comunión, de fusión, de armonía, de felicidad... (...) Unidos, nosotros somos fuertes, inquebrantables en la Be-

146 *Ibid.*, p. 1076.
147 *Ibid.*, p. 1087.
148 *Ibid.*, p. 1095.
149 *Ibid.*, p. 1100.

lleza y el Bien, más allá de todo pensamiento, en la Fe y en la Esperanza. Pero en el mundo real que nos rodea, esta relación de amor no existe solamente por el espíritu, los sentidos también son precisos (por la sensualidad) y participan. Un amor que se aleja enteramente de la realidad, que nosotros no experimentamos sino a través del espíritu, al que nosotros no podemos dar ningún regalo y ninguna esperanza, acabará por reducirse a un ensueño o por sernos hurtado; él subsistirá, pero nosotros no lo sabremos y dejará de ejercer sobre nosotros su bienhechora acción. (...) Ah, es que, después del instante de nuestra separación, me invade la pena de ver un día cesar toda relación entre nosotros, porque no tengo ninguna certidumbre acerca del porvenir, sobre tu futuro destino. Tiemblo ante la idea de la revolución, puede estar próxima, que podría para siempre arrebatarnos el uno para el otro. De vez en cuando me repruebo y te repruebo por haber considerado imposible, por orgullo, toda relación y por no haber tenido en cuenta otra cosa que a nosotros mismos. Entre tanto, estamos obligados a mendigar ante el destino y a buscar a través de mil rodeos un hilo conductor que nos pueda unir. ¿En qué nos convertiríamos si desapareciéramos el uno para el otro?"[150]. A la luz de estas palabras, y no puede dudarse respecto a la equivalencia sentimental con el estado anímico de Hölderlin, el sentido de su amor y el carácter del drama que los consume se hace clarividente.

No es posible olvidar la confesada insatisfacción revelada, el temor de que no sólo la distancia sino también la congelación de la pasión espiritualizada pierda el vigor de que se alimentan. Pero es mucho más trascendental la conciencia que tiene S. Gontard de que son estos tiempos de miseria y destrucción los que obstaculizan la verdad de sus empeños y la realización de esa idealidad cuyos contornos han debido rozar. Y no menos significativa es la referencia a esa revolución que podría alejarlos definitivamente: no creo que sea posible interpretar la alusión de Susette como manifestación de un ánimo vacilante ante la posibilidad de acontecimientos sociales problematizadores de su amarga situación. Por el contrario, la referencia indicaría la pensabilidad de la necesidad del acto que erradicaría la miseria presente para sentar las condiciones de posibilidad del amor, si bien no se eluden las sospechas de una posible y definitiva aniquilación –al fin, tal y como se diseñara el acto revolucionario en el segundo volumen del *Hiperión* que, cerca de la fecha en que es redactado este testimonio, aparecería–.

De lo que deja constancia este incomparable texto es: 1. de la confianza en una realización que superaría el estado de efusión espiritual en

150 *Ibid.*, pp. 1075-1076.

que viven los amantes; 2. de la conciencia crítica respecto a las circunstancias sociales que motivan tan desangrante situación; 3. de la consideración de la urgencia de un hecho político que sentara las condiciones de posibilidad de la idealizada armonía de lo diferente no antagónico, de la reconciliación de lo diverso en una de sus sublimes posibilidades –que es la del Amor–. El posicionamiento hölderliniano, del que deja constancia la obra poética contemporánea y que se refleja en las palabras de la amada, señala indudablemente los cauces de esa originalidad sobre la que he insistido repetidamente, de esa peculiaridad por nadie compartida en su contexto teórico y vivencial, o, al menos, no tan poderosamente subrayada y que no sólo diseña una nueva figura de lo amoroso sino que, al quedar incluida en un complejo y acabado orden de análisis político, inaugura y señala la dirección de un inédito esfuerzo teórico y de una nueva necesidad discursiva.

En una de sus referencias goethianas, G. Lukács escribió, a propósito de la posición vertida por el gran animador de la literatura finisecular del XVIII alemán, que "en el centro del *Werther* se encuentra el gran problema del humanismo revolucionario burgués, el problema del despliegue libre y omnilateral de la personalidad humana"[151], señalando el carácter de víctima del martirizado adolescente, culpable del delito de haber osado el sueño de la violación de la urbanidad social. Como el Werther goethiano, también F. Hölderlin y S. Gontard aparecen y se nos presentan como reos de una culpa señalizada por los esquemas sociales: en su caso, es también la defensa del orden familiar lo que impide la realización de esa armonía sobre la que, desde hacía años, pensaba el poeta y filósofo. Pero Hölderlin va más allá de lo que el propio Goethe había sospechado: porque mientras éste reivindica un perfeccionamiento de la coyuntura histórica que haga posible la realización plena de la personalidad que impida la autoaniquilación del sujeto, ha cundido en los escritos hölderlinianos, y Susette parece compartir sus pensamientos, la sensación de que nada puede garantizarse tomando en consideración o aceptando como punto de partida el teatro caótico y confuso de los tiempos presentes. Una profunda línea de demarcación se dibuja: la crítica a lo prohibido o a la consideración de lo imposible, que para Goethe había sido realizada desde el enfoque reformista y crítico de la sociedad burguesa, aparece en Hölderlin radicalizada, enfrentada en términos absolutos a la presente configuración social. Y, así, la intuición del ser de la sociedad burguesa, la confrontación enconada a la tradicionalidad de sus valores morales, comienza a desplegarse aunque, en la obra de Hölder-

151 *LUKACS, G.: Goethe y su época*, p. 75.

lin, tan sólo se lleve a cabo como ejercicio descriptor de intuiciones surgidas a partir de la consideración de hechos existenciales.

La suerte de la relación con S. Gontard confirma a Hölderlin en la verdad de previas afirmaciones, algunas de ellas ya desveladas en la primera entrega de la novela; pero lo más importante es que acentúa el territorio de la radicalidad de una conciencia que reconoce la imposibilidad de mediaciones político-reformistas, culturales, dialécticas o pedagógicas. Son las continuadas vicisitudes de sus fracasos existenciales las que le han arrastrado al diseño de una conciencia cuyos límites deberá corregir y hacer olvidar la filosofía hegeliana. No conviene subestimar la línea de continuidad y la causalidad discursiva entre los concretos avatares y las conclusiones que diseñan esta figura, por cuanto, en similares situaciones existenciales, contemporáneos capítulos de la historia del discurso, derivan hacia reflexiones en las que la Metafísica dicta su última lección merced a la afirmación de un discurso derivado de naturaleza antropológica –tal será, por ejemplo, el caso de Novalis– o hacia el laberinto politizado de alternativas reformistas y el discursear sobre la maduración de los tiempos.

Por qué la conciencia hölderliniana se asienta sobre una geografía tan extremada pudiera ser un enigma...

Me he referido en páginas atrás a la belleza de esa frontera cuya violabilidad se hace sobre la gratuidad que denomina la intención de las divinidades, sobre la sospecha azarosa que desemboca en el ruido reencontrado de ríos y mares, en la maravilla de un testimonio cuya magnificencia enamora o sobre el obligado silencio que impone la verosímil creencia en la inutilidad de los artilugios de que se dispone –aquí y ahora–. Agregaré que es difícil conocer la(s) razon(es) por las que Hölderlin, allá, en 1798-99, limita un movimiento que va a ser horadado –castigado– por las contemporáneas escrituras. Es cierto que pueden recobrarse los movimientos de las cercanas sombras: y, ante todo, la de Hegel, esa íntima presencia que motiva y repite cariños y fidelidades, ese cuerpo que corroe las íntimas vicisitudes por las que atraviesa el fidelísimo amigo. Es de nuevo Lukács quien aporta una verosímil hipótesis; él escribe, para explicar la inmediata evolución de Hegel, que "dicho brevemente: Hegel se acomoda o reconcilia con la época post-thermidoriana, con la conclusión del período revolucionario de la evolución burguesa, y construye su filosofía precisamente sobre la base del reconocimiento de esa nueva inflexión de la historia universal. Hölderlin en cambio, no concierta ningún compromiso con esa realidad post-thermidoriana, sino que

sigue fiel al viejo ideal revolucionario de la democracia de la polis que había que renovar, y así se estrella contra la realidad, en la cual no cabían ya, ni siquiera poética o filosóficamente, aquellos ideales"[152]. Aceptaré la conclusión lukacsiana –ah, viejos maestros (pese a todo)–: es urgente concluir que Hölderlin no se reconcilia con la novedad de un configurado universo que somete la posibilidad del ideal a las desavenencias transitorias que exigen un circular lento.

Ha de suponerse, en efecto, el rigor de la absoluta fidelidad hölderliniana hacia la urgencia de la realización que exigía lo presente necesario de la idealidad moral. Pero es inútil embellecer la agresión de los siguientes recovecos: pues no siendo improcedente la afirmación que señala que la repetición, más o menos indirecta, de los ideales juveniles es debida, en Hölderlin, a la obediencia y a su juramentada creencia, queda en pie la pregunta de por qué conversiones cercanas se producen, mientras que la inmensidad de su texto reitera las iniciales fidelidades. No cabe duda del hechizo que, sobre Hölderlin, tienen las adolescentes ensoñaciones: él ejemplifica la escena de una incontrovertible cercanía que sucesos, comedias y dificultades no menguan. Por qué esto. Sabiendo que su repetición es debida a la ausencia de un desplazamiento ideológico –que vivirán Schelling o Hegel–, ¿por qué esta sorprendente obediencia?

No es posible desechar la idea de su necesidad de encontrar un lugar que limite su personalidad, su propia identidad, difusa todavía –en 1798– porque la ruta de una perspectiva personal no aparece definitivamente enmarcada, u orientada. Las vacilaciones vocacionales no están dirimidas: tampoco para Hegel –recuérdese– lo están. No debe extrañar la suposición. A Hölderlin le identifica tanto aquello que no desea como lo que busca: y, en todo caso, su inclinación literaria y creadora, laberíntica, define la normalidad de unas actitudes que se ven obligadas a rechazar la vulgaridad de empleos y proposiciones escasamente satisfactorias. Es acaso la ausencia de una aceptable perspectiva lo que mantiene su deambular psicológico, lo que le impide reconocer la aceptable perfección de cualesquiera movimiento. Pero, naturalmente, esto no es todo: la verdad de tales requerimientos implican un cierto nivel de conciencia que, en realidad, Hölderlin no ha asumido aún como tal, o si se quiere, no ha intelectualizado. Lo fundamental, esto sobre lo que conviene insistir si se desea tener una idea cabal de lo que está sucediendo, es el hecho de que los madurados proyectos que habían regido su acti-

152 *Ibid.*, p. 215.

vidad a la llegada a Waltershausen, que le acercaron a Fichte y, de inmediato, a la corrección de los esquemas pedagógicos exaltados con anterioridad, ponen de manifiesto ante su conciencia la dimensión de un fracaso que él no remite inmediatamente sobre revisiones intelectuales o teóricas en sentido tradicional sino sobre la agudización conflictiva entre la posesión de la idealización y la resistencia social e histórica ante su aceptabilidad y conveniencia.

Agudizo el problema. El enigma ahora se alarga, se extiende: si no es inverosímil suponer que la decisión hölderliniana de mantenerse fiel a los proyectos tubingueses posibilita la referencia de una conciencia que habitará polémicos territorios, resulta tanto más ardua la búsqueda de una justificación que acierte a ofrecer una convincente y plena explicación de la importancia concedida por Hölderlin a ciertos factores y vicisitudes cuando a su alrededor el ritmo del proceso y de las maduraciones intelectuales se orienta en otra dirección.

Aquello que se puede afirmar es la diferencia, la originalidad, el escabroso escándalo que significa el surgimiento de la palabra de Hölderlin. Subrayaré una vez más que la dimensión de su aislamiento teórico es enorme: la crítica al entorno social, que no es ajena a los componentes de los diversos embriones protorrománticos, se consolida en Hölderlin como oposición asentada sobre el superable orden de la sociedad burguesa mientras que Novalis o Kleist se ceñirán en torno a un sentido metafísico que, a la postre, justifica la naturalidad del mismo deviniendo inapelablemente en la consolidación del yo trágico que vertebra los lamentos y posiciones políticas del movimiento.

Es la aventura de esta relación afectiva que refiero el signo definitivo que consolida la figura de la conciencia hölderliniana y el carácter del yo que se define a partir del *Hiperión* y que no puede definirse tan sólo como "trágico", calificación reiteradamente subrayada en la historiografía y tan repetida como inexacta por incompleta, imprecisa o empobrecedora. La brusca interrupción de la relación con S. Gontard es el acento culminante: bien cierto que ni el primero, como ya se ha visto, ni el último. Aún ha de vivir dolorosamente el fracaso de la proyectada revista que no merece especial atención por parte de quienes alertaban su íntima confianza.

Pues las consecuencias derivadas serán especialmente importantes, acelerando su maduración intelectual hasta el punto que es posible considerar que el difuso magma conceptual por el que ha transmita comien-

za a desvelarse en cuanto a elementos fundamentales, espacio confuso que la estancia en Nurtingen contribuirá a especificar plenamente. Desde mi punto de vista, tres son las implicaciones inmediatamente derivadas de la reciente experiencia, sentido de un movimiento que ya estaba augurado por previas observaciones, intuidas a su vez a partir de la consideración y análisis de otras experiencias fracasadas: A. Por un lado, el tratamiento de las contradicciones y diferencias sociales se acentúa como antagónico, lo que obligará a desarrollar un doble y paralelo discurso: Hölderlin reflexionará duraderamente sobre la dialéctica que supera las diferencias en la consideración de una armonía integradora y en perfecto equilibrio, pero sitúa esta posibilidad más allá de lo presente y de lo histórico al haber reconocido previamente la imposibilidad de una reconciliación sobre y a partir de lo presente. La reflexión dialectizante de Hölderlin es, así, señalización de un movimiento real que, por lo que se refiere al mundo humano, requiere unas condiciones de posibilidad de las que lo histórico reniega. Tan sólo el mundo de lo natural vigila el respeto a la originaria unidad armónica. Y este desplazamiento y ubicación de la realidad dialectizante hacia la idealidad, la consideración de la imposibilidad de fusionar lo diferente socio-histórico requiere la reflexión sobre la mediación bélica, la consideración de la situación revolucionaria como un acto suficiente y valeroso que garantiza la eficacia de las renovadas condiciones de posibilidad, la positividad de unas diferencias potencialmente integradoras en la realidad de la armonía equilibradora y equilibrada. La presencia en la literatura hölderliniana de una meditación lirizante sobre la revolución como necesidad imposibilita la referencia a un pensamiento dialéctico a la manera que de inmediato será desarrollado, por cuanto el rigor dialéctico es para él el signo de una legalidad a la que la Historia ha desobedecido: la reconciliación de lo diferente exige en Hölderlin la superación de los caracteres antagónicos alimentados en el proceso social. Su Dialéctica se refiere y explica el ser de la idealización; pero jamás el carácter de lo que es o de lo que podría ser a partir de lo que es, territorio sobre el que es impensable el pensamiento de otra armonía diferente a esa en que vive la Naturaleza, olvidada por el sujeto histórico y sólo desvelada por la conciencia privilegiada.

B. Sobre la mediación bélica y el destino del Yo... Estamos ante una de las más sobresalientes aportaciones de la literatura hölderliniana. Mantendrá una profunda coherencia con el pensamiento de la ruptura radical; pero, ¿cómo hablar de una erradicación absoluta de lo presente cuando la conciencia actora y protagonista está llamada a vencer y habitar el futuro? Cuando Marx, décadas más tarde y sobre las imperiales

huellas del decir hegeliano, exalte la idea de la continuidad histórica resuelta en el imbricarse dialéctico que hace emerger en lo presente la sombra cuya maduración anuncia la potencia e identidad de lo que ha de llegar, hipóstasis teórica del profetismo visionario que consolidara el poder de religiones y la credibilidad de los mitos, eliminará esa sensación de vacío que cundiría al enfrentar una concepción de la sociedad como espacio conflictivo donde las clases se revuelven y agitan y el sueño fulgurante y enamorizador de una geografía donde la radicalidad de los intereses no devenga conflicto, explotación y miseria. Algo se arrastra en su texto desde el drama de lo histórico al territorio idílico de la post-historia, desde el tormentoso estadio del progreso a esa serena e impensable pleamar de la sociedad sin clases: será, en Marx, este estado intermedio cuyo pensamiento le obligara a modificar algunas precipitadas tesis del Manifiesto comunista[153]; o, de cualquier forma, la identidad de los sujetos revolucionarios cuyo carácter de clase se alarga sobre la necesidad de la Dictadura del Proletariado, concepto y realidad política que se impone para hacer frente al vacío que horroriza si se piensa que de lo caótico no puede surgir la Libertad y que ésta no aparece traída por la divinidad, dejada sobre nuestro herido suelo como regalo de los fantasmas encariñados con la especie humana.

Algo atraviesa de una parte a otra, algo –una estructura, la identidad de una clase que ha de vigilar el ritmo de su evaporación– establece un puente y la verdad de una travesía no horadada, no interrumpida, para rubricar la extremada fidelidad a la concepción de la legalidad dialéctica. Este horror al vacío, cuya traducción política se vertebra en razón de recomendaciones pragmáticas, habría de culminar con la obra de Lenin en la primera resolución política del ideario comunista: los fragmentos que podrían aducirse son incontables, pero acaso baste recordar estas palabras que han quedado impresas, para asombro e intranquilidad de generaciones, en *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, en ese párrafo en el que Lenin reconoce y enseña que "bajo el poder soviético, el partido proletario de ustedes –y el nuestro– será invadido por un número aún mayor de intelectuales burgueses. Se introducirán en los soviets, en los tribunales y en la administración, pues es imposible construir el comunismo de otro modo que con la ayuda del material humano creado por el capitalismo, y no se puede expulsar y destruir a los intelectuales burgueses; hay que ganarlos, transformarlos, asimilarlos y reeducarlos, del mismo modo que debemos... reeducar a los

153 Cfr. BALIBAR, E.: *Cinco estudios de materialismo histórico*, ed. cit., especialmente "Las rectificaciones del Manifiesto comunista".

propios proletarios que no abandonan de golpe sus prejuicios pequeñoburgueses, por milagro... sino sólo en el curso de una lucha de masas larga y difícil contra la influencia pequeñoburguesa entre las masas"[154].

No se trata, como es sabido, de la exclusiva alternativa suscrita por el riquísimo pensamiento revolucionario y anticapitalista de los últimos cien años: las bombas de Ravachol o el atentado del polaco León Czolgosz contra el presidente norteamericano Mac Kinley –por citar dos casos célebres– no son muestra de un desquiciamiento o manifestaciones de una psicología lombrosianamente catalogada, signos de una ebriedad sanguinolenta y disparatada. Por el contrario, o además, testimonian un grado menor de horror al vacío por cuanto reconocen que la vieja identidad de los sujetos que han defendido, justificado, vivido o administrado el capital moral de la ignominia y el orden capitalista no deben tener lugar bajo soles futuros. La aclamación anarquista contra toda columna del orden social y la exigencia furiosa de la inmediata destrucción del Estado son, a la vez, índices de la calidad de una crítica y de una ciega esperanza en ese mañana cuya vitalidad debe garantizarse desde hoy, sentando la imposibilidad de que madure de nuevo la colosal infección que lo envejece todo.

Puede valorarse la ausencia de pragmatismo político en el orden de ciertos discursos revolucionarios; invocarse, aún, la repugnancia que provoca el pensar que la acción política afronta la posibilidad del error y la muerte de inocentes: el presente discurso elude el eco político y deja en suspenso el hablar de un criterio moral. Teóricamente, el común denominador de los capítulos revolucionarios es el reconocimiento de sombras que continúan, que establecen el puente de unión entre el ayer y el mañana, y lo que no comprenden unos y otros es el grado de presencia de las voces que, oídas hoy con pavor, resonarán en el aire de la sociedad posthistórica sobre la naturaleza del caos histórico.

La reflexión hölderliniana, al socaire de lo que vengo escribiendo, le inclina a pensar el desmerecimiento absoluto para vivir el futuro que afecta no sólo a un orden social, sino también a sus modos, a sus leyes y mínimas exigencias. "Ah, nuestro pueblo futuro no debe ser reconocido nunca sólo por su bandera; todo debe rejuvenecerse, todo debe cambiar desde abajo; ¡la alegría debe estar llena de seriedad y todo trabajo ha de ser más alegre! ¡Que nada, incluso lo más pequeño, lo más cotidiano, carezca de espíritu y de dioses! ¡Amor y odio, y cada acento nues-

154 LENIN, V.U.: *Obras escogidas*, Buenos Aires, Cartago, 1974, tomo VI, p. 107.

tro debe asombrar al mundo banal, y ni un solo momento, ni una sola ocasión debe recordarnos el obtuso pasado"[155], escribirá bellísimamente. Pero, ¿y el sujeto revolucionario? Hölderlin desarrolla un capítulo que será interrumpido y desconsiderado por la tradición teórica revolucionaria. En efecto, no existen excesivas referencias en este gran libro que aún se está escribiendo a la situación de la conciencia que, heroicamente, asume un destino arrasado por la urgencia de la lucha y la duda respecto a la suerte que llegará; ni mucho menos sobre el estado espiritual que ha de suceder al hipotético triunfo. O, por mejor decir, se acepta el rostro triunfante y satisfecho del sujeto postr-revolucionario, mártir premiado por la postrera Humanidad divinizada, nombre que merecerá respeto hasta el último ocaso pensable.

Por su parte, la radicalización de las posturas hölderlinianas conduce a la reflexión sobre el sujeto heroico(-trágico) que lleva a cabo el necesario acto de justicia que todo lo reordena, que reconquista el antiquísimo orden de la única ley. Las referencias y caracterización de este sujeto son la materia del segundo volumen del *Hiperión*, pensamientos ajenos a la primera entrega publicada. La tragicidad del sujeto revolucionario no aparecerá, aquí, determinada por la adversa fortuna: es un hecho consustancial al acto revolucionario por cuanto éste significa un inevitable y necesario cataclismo, una catástrofe natural en la que es imposible separar o elegir la suerte de los justos y de los culpables. La tragicidad del sujeto revolucionario, tal y como la dibuja Hölderlin, está íntimamente vinculada a la necesidad heroica; pero no se deriva de una fatalidad que la derrota sembrara sino del pensamiento catastrofista del hecho mismo.

Creo, así, que Hölderlin debe vivir y consumar su relación con S. Gontard para dar término a estas reflexiones, para acentuar su radical importancia: de lo que ocurra en la guerra nada se puede afirmar y, de esta forma, la heroicidad, que exige la filiación en las tropas que luchan, es inseparable del sentimiento trágico. Para el combatiente, incluso apareciendo vencedor, el pathos espiritual aniquilador habrá de surgir, devorador y definitivo.

C. Esta situación impone ciertas modificaciones en el segundo volumen de la novela, cuya temática ya anuncia la continuidad que ha de merecer la reflexión sobre el sujeto revolucionario en las continuadas e inacabadas versiones de la tragedia *Empédocles*. Puede afirmarse que di-

155 *Hiperión*, p. 151.

cha Parte señala el definitivo término de la maduración intelectual hölderliniana que ha acelerado definitivamente la singular vivencia amorosa y apasionada que tiene lugar en Frankfurt.

Al respecto, el retorno a la productividad poética muestra inequívocamente la cercanía de un próximo establecimiento intelectual. Las composiciones contemporáneas ilustran el camino que Hölderlin recorre ahora: no abundan los poemas largos, programáticos, sino que, por el contrario, los textos conservados hablan de un estado de intranquilidad, son como fogonazos que comunican ideas, el sentimiento padecido entre circunstancias siempre elípticas, el afán o el dolor que provocan determinadas vivencias. Es el conjunto de los sentimientos y actitudes recordados lo que orienta el retorno a la vivencia poética: y Hölderlin va a hacerlo desde una posición que no recuerda realizaciones previas excepto en la fidelidad constatable hacia el ideal tantas veces evocado.

Tres son las notas que podrían caracterizar esta nueva etapa poetizante de Hölderlin, que sustituye la radical importancia con que, meses antes, había considerado la aventura filosófica.

Por un lado, crece el posicionamiento crítico ante el entorno social. La contundencia de la situación hölderliniana quedará perfectamente expresada en un breve poema, redactado ya en Nurtingen. Dice así:

> "Odio profundamente la turba de los grandes señores y de los sacerdotes,
> pero más odio el genio que se compromete con ellos"[156].

Lo que desea expresar el poema no es nada enigmático. El enfrentamiento de Hölderlin es rotundo e incontrovertible y los testimonios que pueden acumularse para poner en evidencia sus radicales acentos críticos son abundantes. En una de las versiones titulada *Diótima* hablará de "das Chaos der Zeit"[157] y en otra de las composiciones dedicada a la oscura e innombrada amada escribirá que

> "... te marchitas y callas
> porque vano es, en medio de los bárbaros,
> que busques a tus semejantes a la luz del sol"[158].

156 *Poesía completa*, I, p. 109. Una de las más sorprendentes traducciones... Un absoluto asesinato.

157 *Ibid.*, p. 82.

158 *Ibid.*, p. 85.

Evocará la muerte de "las almas tiernas y grandes" como en la estrofa de otro poema se había referido al mundo más hermoso, muerto, a cuyo sol han venido a sustituir los huracanes[159]. Un fragmento inacabado se titula *Die Völker schlummerten*[160] y, en fin, el maravilloso *Der Zeitgeist* se inicia con esta estrofa:

> "Dios de estos tiempos, bastante has reinado ya
> sobre mi cabeza, en tu sombría nube.
> Por donde mire, todo es violencia y angustia,
> todo se tambalea y desmorona"[161].

El análisis del campo semántico que diseñan este conjunto de expresiones induce a establecer dos espacios de consideraciones esenciales: la referencia a una situación horripilante y desastrosa que ilustra la evidencia del caos, el rugir de las tempestades donde hubo y brilló el sol, el establecimiento de la confusión y el desorden y la ausencia de almas grandes como aquellas que habitaron Grecia y que, aquí y ahora, se encarnan en esa alma ateniense para la que el poeta suplica delicias y paz o en él mismo, fiel a lo divino por cuanto participa en alguna medida de esa divinidad inolvidable –"an das Göttliche glauben die allein, die es selber sind"–[162]; por otra parte, la paralela consideración de la realidad de una fractura histórica, lo que impide la consideración de la literatura hölderliniana como reflexión pesimista sobre la existencia. El poeta sabe que la reconciliación entre el mundo del espíritu y la obediencia natural a la ley será restablecida. E invoca a la lucha para forzar dicho restablecimiento. Es estremecedora la composición *Der Tod fürs Vaterland*, cuyas últimas estrofas dicen:

> "Recibidme, recibidme en vuestras filas,
> no quiero morir un día de vil muerte.
> Morir inútilmente me horroriza;
> pero sí (quiero) caer en el altar de la patria,
>
> desangrar mi corazón por la patria.
> Pronto esto será un hecho. Aquí estoy,
> yendo hacia vosotros, camaradas,
> que me enseñasteis a vivir y a morir.
> ¡Sí, ya bajo a la batalla!
>
> ¡Cuántas veces bajo el sol tuve sed
> de veros, héroes y poetas de otros tiempos!
> Ahora acoged como amigo al humilde extranjero
> y seremos unos de otros hermanos.

159 Cfr. *ibid.*, p. 85.
160 Cfr. *ibid.*, p. 95.
161 *Ibid.*, p. 111.
162 *Ibid.*, p. 122.

Ya llegan los heraldos de la victoria:
¡La batalla es nuestra! Sigue viviendo
en lo alto de la luz, oh patria,
y no cuentes los muertos. Porque por ti,
ni uno solo de más ha caído"[163].

Sobre este supuesto, sobre la base de esta conciencia crítica radicalizada, no resulta complicado comprender, en segundo lugar, el movimiento paulatino y seguro de la poesía hacia una formalidad que abandona lo descriptivo y que invocará una liricación de los contenidos ideales merced al uso del tono profético y revelador que se convertirá en el eje fundamental de la poética usual de años posteriores. Destacan los críticos una motivación resueltamente sentimental para explicar o justificar el ahondamiento expresivo de la sentimentalidad hölderliniana. Es indudable que, de forma indirecta, el amor que siente hacia S. Gontard provoca un florecimiento de acentos expresivos con anterioridad ausentes de sus composiciones; pero es preciso tener en cuenta que, ante todo, lo que parece motivar y lo que encuentra eco en su obra actual no es tanto la expresión de una pasión cuanto una serie de factores conjuntados en la que tanta importancia tiene el descubrimiento y vivencia de un deseo consumado cuanto la conciencia de la imposibilidad de su plena realización de donde resulta la actitud crítica ante los supuestos factores que obstaculizan la definitiva culminación de la dicha. Es decir, la sentimentalidad deviene, inmediatamente, posición intelectualizada: en su caso, concretamente, radicalización de la oposición crítica ante lo histórico y lo social.

Son tales circunstancias las que harán derivar la lírica hölderliniana hacia una tonalidad poética y militante, reveladora y combativa. Hay una serie de poemas, escritos con posterioridad a su traslado de Frankfurt, que ponen de manifiesto la tensión hölderliniana en la búsqueda de esta nueva manera de decir que caracterizará su gran período poético, por más que pueda sospecharse un retorno posterior a lo descriptivo –cuyo alcance y sentido no es posible desvelar si se olvidan estos prolegómenos angustiados y febriles.

Me refiero a tres breves composiciones orientadas a criticar una forma de hacer poesía y a recomendar el tipo de canto que debe ser realizado. Se trata de contundentes confesiones. Se titula la primera *An die jungen Dichter* y dice:

163 *Ibid.*, p. 117. Otro crimen...

"Hermanos, quizá nuestro arte madure pronto
luego de su larga fermentación juvenil,
y alcanzará la serena belleza
si, como los griegos, seguís siendo devotos.

Amad a los dioses y pensad dulcemente en los mortales.
Detestad el arrebato y la frialdad.
Guardaos de aleccionar y de describir.
Y si el maestro os atemoriza
pedirle consejos a la suprema Naturaleza"[164].

Hölderlin recomendará en el segundo poema que deseo recordar:

"Poetas, despertad de su letargo
a todos los que duermen todavía. Dadnos leyes
y dadnos la vida, oh héroes. ¡Y venced!
Pues como Baco tenéis derecho a la victoria"[165].

Inequívocos signos: que se alargan hasta esos versos, hondamente irónicos –de pocas formas se llegaría a expresar con tal brevedad tan amplio programa:

"Sabed que Apolo es hoy el dios de los periodistas.
Su favorito es quien le narra con fidelidad los hechos"[166].

El poema se titula así: *Die beschreibende Poesie*; es decir, poema descriptivo –literalmente–. Se trata de anuncios de esa poética cuyo desarrollo está a punto de iniciar en su plenitud el melancólico Hölderlin. Las indicaciones refieren una transformación esencial por cuanto no se trata ya sólo de transmitir un mensaje sino, a un tiempo, paralelamente y a la vez, de dictar la inutilidad de lo descriptivo mismo y de presentar la opción en favor de un texto expresivo de la moralidad del sujeto, del lugar de la conciencia. De esta manera y desde esta perspectiva, creo que resultan improcedentes las reivindicaciones del tono lirizante hölderliniano por cuanto las narraciones que restauran la fortuna del encuentro entre la conciencia (singular) y la vibración inextinguible de lo natural deben ser entendidas bajo el prisma de una vivencia particular, definitoria del yo que está en condiciones de palpitar en el contacto con la serenidad del orden cósmico. No se trataría tanto de una relación sobresaliente, original y superior cuanto de una vivencia determinada por el específico lugar de la conciencia hölderliniana: su narración no sería

164 *Ibid.*, p. 107.
165 *Ibid.*, p. 107.
166 *Ibid.*, p. 111.

comprensible para el otro por cuanto está atravesada de una sentimentalidad radicalmente diferenciada. O dicho extremadamente: Hölderlin no exalta la vivencia poética sino la vivencia de sí mismo, y no se puede vibrar poética, divinamente, excepto cuando se haya padecido la experiencia que él ha arrostrado.

Una tercera nota vertebra el rumbo del nuevo posicionamiento poético hölderliniano: pues la agudización crítica que se expresa explícitamente en la reivindicación de una literatura militante y profética se realiza desde la conciencia de un lugar cuyo fundamental diseño se lleva a cabo en el segundo volumen del *Hiperión*. Sintéticamente, adelantaría que el lugar de esta conciencia viene definido por la tensión entre el impulso heroico que manifiesta la necesidad del acto revolucionario y la comprensión de la fatalidad que conlleva la realización del hecho mismo –sea cual fuere el final resultado–, lo que delimitaría la auténtica verdad y naturaleza de la tragicidad hölderliniana.

Las expresiones al respecto comienzan a ser explícitas en este período –si bien sólo a partir de 1800 serán contundentes e inequívocas debido a su amplia expresividad–. El poema titulado *Die Kürse* deja testimonio indirecto, no clarificado transparentemente, de la necesaria incomodidad de la tensión; y ésta se irá estableciendo paulatinamente. La suerte de su relación con S. Gontard acentuará la gravedad de la misma. Muy pronto escribirá que

> "mi espíritu tendía hacia los cielos, mas el amor
> pronto lo hizo descender y ahora, las penas lo doblegan.
> Así voy recorriendo los caminos de la vida
> y acabo por volver al punto de partida"[167].

Es este reconocer final que la necesaria heroicidad arrastra de forma inevitable a la tragedia lo que oscurece las jornadas hölderlinianas y nos plantea la existencia de una cuidadosa reflexión sobre la naturaleza y ser del hecho revolucionario no por lo que respecta a su mecánica o teatralización sino por lo que se refiere a la identidad y vivencias de la conciencia que protagoniza su desarrollo y asume su realidad *desagradable e inmoral*. Culminación de este sentimiento, las versiones de la tragedia *Empédocles* expresarán dos cosas: la conversión del pensamiento sobre la suerte del sujeto revolucionario en temática obsesiva y central de su literatura y, después, el surco real de la conversión a la locura que queda determinado por la progresiva y fortísima creencia en la verdad de lo

167 *Ibid.*, p. 81.

ideal. Pero aún no es tiempo de referir esta cuestión. Valga el recuerdo de este tardío poema para poner de manifiesto el camino recién emprendido y muy pronto notable, invasor y sustancialmente definitorio del drama; se titula *Empédocles*:

"Tú buscas la vida, la buscas y del fondo
de la tierra brota y flamea un fuego divino
y tú, estremecido de deseos,
te arrojas en la hoguera del Etna.

...
Sin embargo te venero, víctima intrépida,
como al poder de la Tierra que te arrebatara.
Y si no fuese porque el amor me retiene
al héroe seguiría en el abismo"[168].

Se trata de una manifestación extremada de la aceptación de la heroicidad trágica de Hölderlin: pues, perdido –siempre derrotado–, sólo la muerte conserva un rasgo amable; manifestación de una íntima desazón, de una solitaria derrota; sin embargo, a la vez, versos que no tienen articulación intelectual con el conjunto contextual de la literatura de la época. Se trata, tan sólo, de una advertencia apenada: signo del desolado espíritu del poeta cuyo destino es, no obstante, contemplar, vivo, el respeto del Mundo.

La nueva poética, cuya funcionalidad teórica desplaza el privilegio del orden filosófico cuya abstracción y desprecio de lo vivencial le repugnan ahora, quedará enmarcada, así, por la acentuación crítica de la oposición origen-social, que obliga a una tarea de mesianismo –cuya explosión se congela en el acto revolucionario (que es sacrificio)–, y cuyo horizonte está limitado por la comprensión de la conciencia actora –por sus vivencias–.

¿Cuál es el contenido de ese mesianismo? Hölderlin no abunda en producciones al respecto. Pero ha vuelto a su tierra, *ha recuperado el origen*; así lo dirá:

"Así, he vuelto al Rin, a mi dichosa patria,
y las suaves brisas me rozan como antes.

168 *Ibid.*, p. 121.

Y mis plácidos árboles familiares sosiegan
a mi corazón atormentado,
lo mismo que antaño sus brazos me hamacaron.
Y el santo verdor,
testigo de la belleza y de la eterna vida del universo,
me refresca y devuelve la juventud".

Pero añade:

"No obstante, envejecí"[169].

Son versos de la composición titulada *El viajero*: recuperará la temática en *Heimkunft/An die Verwandten*, poema hermosamente comentado por M. Heidegger. Parece ser una de las obsesiones hölderlinianas la de este anuncio de una recuperación del mundo de la infancia. Es, por esto mismo y justificadamente, uno de los temas que más reiteradamente merecerá comentarios por parte de sus traductores e intérpretes. Por mi parte, considero prudente –cuando menos– sugerir el ámbito de las reflexiones hölderlinianas al respecto e, igualmente, sugerir el posible sentido de su obsesión.

El comentario heideggeriano data de 1943; así, es redactado años después del saludo definitivo y emocionado que a Hölderlin dedicara el filósofo al dar a conocer su *Hölderlin y la esencia de la poesía* –1936–. No cabe duda, como ha quedado dicho, de que el tema es frecuente a partir de 1798-1799 en su obra: alcanza tal transcendentalidad que, por ejemplo, B. Alleman titulará el primer capítulo de la obra dedicada a remarcar algunas de las relaciones entre el poeta y el filósofo *Retorno a lo natal* precisamente. Creo que es necesaria, por lo tanto, una somera referencia a Heidegger y a ese afán con que se acerca a Hölderlin y que, como ya vieran A.L. Kelker[170] o E. Lisciani-Petrini[171] no es evidentemente casual. Existe una aparente comunidad de intereses: aún más, un contacto entre el sentido que el filósofo supone desvelar en su poética y su propia filosofía, muy en especial por lo que hace referencia al carácter de las reflexiones hölderlinianas sobre la esencia de la poesía. El citado Alleman indicaba que tal acercamiento podría ser convincente "mientras no se rechace la suposición de que también la poesía de Hölderlin pertenece de algún modo a la esencia de la metafísica absoluta"[172].

169 *Ibid.*, p. 71.
170 Cfr. KELKER, A.L.: *Heidegger*, ed. cit., pp. 239-240.
171 Cfr. LISCIANI-PETRINI, E.: *Memoria e poesia*, pp. 183-184.
172 ALLEMANN, B.: *Hölderlin y Heidegger*, ed. cit., p. 123.

Pues Heidegger establece el lenguaje esencial, aquel que denomina la verdad, como patria de la verdad, como indicio ontológico del Ser y es desde este sentido como interpreta sus composiciones poéticas y, expresamente, ésta a la que me refiero ahora mismo. El retorno a la patria de Hölderlin, más allá del real anecdotismo y de sus circunstancias existenciales, habría de considerarse como una tensión encaminada a la búsqueda de la palabra esencial, esa manifestación de lo sagrado/originario en que se resolverá su obra inmediata. Lisciani-Petrini lo ha señalado igualmente: "Quindi se nel Linguaggio-Poesia essenziale, nella *Sage* dell'uomo accade 'la storia del mondo', allora se ne può concludere che il Linguaggio-Poesia è l'ambito in cui si gioca el gioco stesso del divenire. Il quale si precisa così ora come il 'tempo vero' dell'uomo: il suo *tempo ontologico.* Quel tempo immemoriale e pre-istorico che è prima di ogni tempo metrico o cronologico storicamente istituito e 'fuori' di ogni mesura o ritmo pensato all'interno di un mondo"[173].

Pero las insuficiencias del comentario heideggeriano se evidencian claramente si se toma en consideración el carácter y orientación de sus conclusiones. Su rememoración recupera la tensión hölderliniana en los siguientes términos: "Suevia, la madre, habita cerca del hogar de la casa. El hogar guarda el fulgor siempre conservado del fuego, que, cuando se enciende en llamas, abre los aires y la luz hacia la claridad. En torno al fuego del hogar está el taller en que se forja lo decidido en secreto. "Hogar de la casa", esto es, de la tierra materna, es el origen de la claridad, cuya luz es la que vierten los ríos sobre la tierra. Suevia habita cerca del origen. Dos veces se nombra ese vivir cerca. La patria misma habita cerca. Es el lugar de la cercanía al hogar y al origen. Suevia, la voz de la madre, señala la esencia de la tierra patria. En la cercanía al origen está fundamentada la vecindad a lo más gozoso. Lo más propio y mejor de la patria descansa en ser de modo único esta cercanía al origen, y nada más que eso. Por eso también la fidelidad al origen es innata en esta patria. Así, cuando uno debe abandonarlo, sólo con dificultad abandona el lugar de la cercanía. Pero si en eso, en ser el lugar de la cercanía a lo más gozoso, descansa lo más propio de la patria, ¿qué es entonces el retorno a la patria? El retorno a la patria es el regreso a la cercanía al origen"[174]. Y, líneas después se preguntaba Heidegger: "Pero si entonces retorno a la patria significa llegar a estar en casa en la cercanía del origen, ¿no debe consistir ante todo y quizá largo tiempo la llegada a casa en conocer el misterio de esta cercanía o incluso en aprender a conocerlo?

173 LISCIANI-PETRINI, E.: *op. cit.*, pp. 225-226.
174 HEIDEGGER, M.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, ed. cit., p. 45.

Pero nunca conocemos un misterio a fuerza de desvelarlo y descomponerlo, sino únicamente por resguardar el misterio en cuanto misterio"[175]. Para concluir identificando finalmente ese misterio conocido/oculto: "Pero ese retorno a la patria es el futuro del ser histórico de los alemanes"[176]... Dejaré a un lado la sospechosa identificación heideggeriana de lo conocido/oculto... Arduos fueron los esfuerzos y profundos los dolores del rector universitario durante el período nefasto que convocó a una bárbara idealidad. Lo obviamente fundamental del comentario heideggeriano es la aceptación y la reverencia ante un texto que busca una patria originaria cuya esencialidad se recupera en la nominación del ser, en la tensión que prologa la verdad de lo ontológico, retorno al ser del lenguaje que es igual, para Heidegger, que encuentro con el ser histórico de lo alemán, de lo patrio... ¿Qué decir de esto? Nada parece poderse mantener en pie, absolutamente nada. Heidegger, como a propósito de otros asuntos, quiere encontrar en la poesía de Hölderlin lo que él entonces, precisamente, requería.

No cabe duda, es cierto, de la alegría hölderliniana que crece sostenida por la euforia que promete ese encuentro con lo originario que se expresa en lo poético puro, íntimo círculo previo a la histórica extensión de la barbarie. Pero no me cabe la menor duda respecto a que la alegría hölderliniana está provocada por la conciencia de haberse acercado a la verdad, a una verdad que no radica en el lenguaje sino que, merced a él, puede ser transmitida. La problemática de la esencialidad del lenguaje, tal y como lo considera Heidegger, es absolutamente desconocida para Hölderlin. Este se alegra porque vuelve al origen: el retorno a la patria es regreso a lo que se conoció y se poseyó, a la verdad de la infancia y del origen con posterioridad enturbiado.

No me parece plausible vacilación alguna a la hora de señalar las razones que condujeron la interpretación heideggeriana: sería casi absurdo recordar las pretensiones del filósofo y su decidida vocación metafísica; dominado acaso por la urgencia de escuchar los ecos anunciantes de su lugar teórico redescubre huellas sobre las que sus capítulos pisan. Hölderlin es la marca definitiva; pero junto a otras –como el aliento de V. van Gogh o la poética de R.M. Rilke. Privilegiada aquella, sin duda... Algo de natural desafuero palpita en esta urgencia de las representaciones disciplinares para eludir la soledad atormentadora de una originalidad que, sin antecedente, es como un relámpago cuya brillantez y aisla-

175 *Ibid.*, p. 45.
176 *Ibid.*, p. 50.

miento se admira para, de inmediato, transitar hacia el territorio absurdo del olvido. Pero la normalidad de esta exigencia –que opera como policía del discurso admisible (también)– no explica teóricamente la desproporcionada interpretación –desorientado comentario– de la poesía de F. Hölderlin. El motivo último radica en la ausencia de una valoración respecto a dos circunstancias inolvidables: por un lado, el oscurecimiento de los rasgos de una maduración intelectual que se realiza conflictiva y ásperamente, el olvido de la realidad de sus contactos con la forma filosófica y la hegemonía de la tendencia idealista contemporánea y la dureza del posicionamiento crítico de Hölderlin ante el acontecer y sentido de las inmediatas propuestas filosóficas; por otra parte, el menosprecio de los resultados intelectuales que la crisis afectiva de 1797 provoca en su espíritu arrastrándole a una revisión de la figura emblemática que habría de representar la verdad del mensaje y que dejará de ser aludida a través del mito herculano para asentarse sobre la figura del héroe trágico –Hiperión–...

Sólo en base a la consideración de estos factores puede entenderse el carácter de la inmediata poética y, en consecuencia, el sentido del retorno a la patria. Sugeriría que el mismo se entendiera en el marco de una doble significación: geográfica por cuanto Hölderlin retorna realmente a la tierra suavia pero, ante todo, teórica por cuanto es la tierra originaria donde la inocencia incontaminada de lo infantil estuvo en condiciones de vivir la verdad. Así, se retorna al prólogo que hace posible y exige la conciencia de aquello que se ha experimentado: a donde se dirige Hölderlin es a la revitalización de una experiencia olvidada, mancillada, descuidada durante años. ¿Es el territorio del sentido del Ser? Ni mucho menos: el retorno a la patria significa, sustancialmente, el reencuentro con la vivencia cósmico-naturalista. Y, de hecho, Hölderlin pone manos a la obra en su aventura textual sobre Empédocles.

Es este horizonte el que evoca la nueva poética; pero no por cuanto imagine la reserva ontológica del sentido originario que yace en el lenguaje perturbado por el acontecer, sino porque la originalidad del mensaje y el carácter sagrado de la revelación inexplicable impone el necesario sacrificio dado que la manifestación de ese contacto no puede ser comprendida por los otros. La razón de este abismo de ininteligibilidad es, ante todo, *esencialmente*, de naturaleza socio-política.

Esta vivencia renovada, como acaba de ser escrito, es la del naturalismo tubingués; la afluencia contundente y reiterada de los elementos metafóricos retorna ahora con sorprendente potencia. La rememoración

de la legalidad única y originaria trasciende con inequívoca fuerza a las composiciones escritas a partir de 1797 e irá subrayándose positivamente. Y, sin embargo, puede contemplarse la irrupción de una perspectiva desconocida con anterioridad, no explicitada en los poemas de la época primera de aprendizaje: se trata de la culminación de una representación que se sustenta sobre la reivindicación de un isomorfismo entre el orden natural y la conveniente estructura social. Ya se ha visto que el primer volumen del *Hiperión* lo pone de manifiesto de forma nada ambigua en la alegoría de los habitantes de la casa en la que la unidad opera sobre el reconocimiento de la armonía de lo diferente; pero existe un poema rotundo al respecto. Me refiero al titulado *Die Eichbäume* –que desearía evocar–. Se trata de un resumen contundente: pocas veces, a lo largo de sus estancia en Frankfurt, acertaría con semejante claridad a manifestar su posición. Acaso en ninguna. Se trata, para mí, *del poema más estremecido.*

El poema dice:

"Al salir de los jardines, me acerco a vosotros, hijos de las montañas.
Lejos de los jardines, donde la Naturaleza vive doméstica y paciente,
nutricia y a su turno cuidada, compañera de los activos hombres.
Pero vosotros –egregios– os alzáis como un pueblo de Titanes
en medio de un mundo cada vez más dócil, y sólo a vosotros mismos obedecéis,
y al cielo, que os ha nutrido y educado, y a la tierra materna.
Ninguno de vosotros fue jamás a la escuela domeñadora de hombres,
y libres y contentos, surgís de vuestras fuertes raíces, en múltiple tropel.
Y como brazos potentes aferráis el espacio, como a su presa el águila,
levantando hacia las nubes la amplitud serena de vuestras altas testas asoleadas.
Cada uno de vosotros sois un mundo; y unidos por una libre alianza,
convivís como dioses.
Si yo pudiera tolerar la servidumbre, nunca envidiaría al bosque,
y me plegaría sin esfuerzo alguno a la vida común de los hombres".[177].

Es fundamental la contraposición con la que se abre la composición: la oposición entre los jardines y los robles, hijos de las montañas, entre aquellos y el ámbito natural donde es posible sentir el vivir doméstico y paciente –geduldig und häuslich, se dice: resignada y hogareña, es decir, al parecer imperturbable al afán de lo otro y transido de sentimiento familiar para el que la aceptación de lo diferente es norma, donde el lugar de lo materno y lo filial, de lo paternal es condición de la casa– es evidente y vertebral. El carácter de la oposición puede entenderse si se

177 *Poesía completa*, I, p. 61.

tiene en cuenta el afán con que el hombre de finales del siglo XVIII ama sus jardines y organiza, hasta el punto de elevar a obra de arte la tarea jardinera, ese entorno reducido, ese símil y evocación de la naturaleza. El sujeto de finales del XVIII ama con entrañable afición esa reducción sorprendente del mundo natural cuya esencia queda recogida, apresada, en la cercana ejemplificación: una prueba sorprendente y acaso insuperable de esta urgencia nos la deja Goethe en el diseño para su jardín de Weimar, realizado en 1777, donde los símbolos visuales "han sido despojados de todas sus adherencias barrocas y renacentistas para relucir como formas puras, como esencias platónicas situadas con gran propiedad en un paisaje natural idealizado"[178]. Idéntico sentimiento, desde mi punto de vista, inspirará las consideraciones de Schopenhauer acerca de esa artesanía fluida y bullente en que se resuelve la hidráulica[179].

El poema *Die Eichbäume* afronta la conveniencia de esta ilusión dieciochesca y, por otra parte, alargada hasta el corazón mismo del siglo XIX. La domesticación del orden natural le sugiere a Hölderlin la crítica de este convencionalismo tan extendido, tan socialmente asumido: por esto mismo, alude sin ambage alguno a la docilidad que significa esta monocorde traducción que contrapone a la sublime obediencia de los robles a su misma esencia, al cielo y a la tierra materna, respetos observados por cuanto no han sido reconvertidos en la "escuela domeñadora de los hombres". El carácter metafórico de la contraposición queda, así, establecido: los robles no son árboles, ni los jardines organizaciones placenteras que reproducen la grandiosidad del mundo natural, sino que ambas referencias evocan diferentes suertes que afectan al espíritu humano.

La brillantez salvaje de los robles evoca la incontaminación del alma adolescente pero, ante todo, y fundamentalmente por lo que respecta a la situación de Hölderlin a la altura de estos años, el carácter sublime de quien ha observado con insuperable respeto la fidelidad a la tierra materna, a los cielos y a la vocación de uno mismo. Es preciso situarse en este ámbito metafórico que refiere, a través de la estampa naturalista, el horizonte de un ideal que reniega de la traducción violenta que se representa en los jardines, en esa violación reordenadora de los impulsos originarios.

---

178 HONOUR, H.: *El neoclasicismo*, pp. 161-162.

179 Cfr. SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., p. 50.

La pregunta central del poema, la referencia a la que Hölderlin retorna en las composiciones de la época, pero nunca con la explicitud desenmascarada de ahora, es en qué se vierte el vivir de los robles en el bosque: y la respuesta hölderliniana es clara, indudable. Escribe: "Eine Welt ist jeder von euch, wie die Sterne des Himmels / Lebt ihr, jeder ein Gott, in freiem Bunde zusammen". En pocas ocasiones acertará a expresar el núcleo de su pensamiento: en los dos versos quedan recogidas las dos observaciones centrales que delimitan el ideal hölderliniano: por un lado, el reconocimiento de la diferencia que le conduce a la afirmación de que cada ser es un mundo entero, el respeto a la diferencia que caracteriza y, por otra parte, la aceptación de un todo equilibrado y armónico, asumido en virtud de una libre alianza, en el que se convive como dioses y en el que la insondable especificidad de cada ser no crece menospreciada sino cumplimentando sus funciones en orden a la generalidad. La alusión al bosque, como imagen de la casa edificada, no puede pasar tampoco desapercibida: en su contemplación se advierte una unidad y una armonía que no reniega de la singularidad de cada ser que lo compone. El bosque es la imagen sintomática del ideal mundo soñado y la fidelidad o el acento salvaje del roble ejemplificación del deber ser del sujeto no aniquilado por el magisterio cultural.

Pues bien: esta temática es la que ha quedado recogida y expresada en el Primer volumen del *Hiperión*. La contraposición crítica entre el carácter de lo originario y aquello en que ha devenido la historia y lo social se consuma en ejercicio radicalmente crítico, acentúa el sentido de una contraposición cuyos términos no pueden dialogar y entre los que se establece un abismo infinito.

Es tal conciencia la que limita el discurso del segundo volumen, imponiendo una larga meditación sobre la necesidad de la acción que siente las condiciones de posibilidad del ideal soñado y en el que las referencias acerca de la suerte de la conciencia que alarga el pensamiento sobre la naturaleza del ideal hasta la referencia a los adecuados medios se convierte en obsesión temática y obligado lugar de la escritura. La aparición del tema, inédito hasta 1797 en Hölderlin –si exceptuamos las referencias a la destrucción de algunos poemas tubingueses–, me parece significativa: son conocidas las aficiones hölderlinianas hacia el proceso revolucionario francés y sus ambigüedades al respecto, y sus vacilaciones. Pero no es equiparable la admiración previa sobre un hecho político que, al fin y al cabo, resulta lejano, con la cercana reflexión sobre el

carácter y necesidad del hecho y con la consideración de las implicaciones que se derivan del acto mismo, lo que implica, obviamente, una maduración en la reflexión política (en esto, se remonta sobre las indicaciones abstractas de los poemas iniciales). En esto desemboca el *Hiperión*: en exposición del carácter necesario del acontecimiento cuya esencialidad está fundamentada teóricamente y, sustancialmente, en la apertura de un capítulo que, muy pronto, será olvidado, en madura reflexión sobre el carácter de la conciencia revolucionaria que orienta sus días a la afirmación de un nuevo lugar en el que lo diferente pierda sus acentos antagónicos.

Pero evoquemos algunos significativos párrafos. Páginas atrás he presentado el cuadro de posibles figuras de la conciencia ante la constatación de la desventura histórica: de Diótima a Alabanda, sin olvidar a Adamas. El diseño de las mismas alcanza su plena significación cuando se reconstruye el contexto teórico y se es capaz de identificar el carácter interiorista de la vivencia adámica –en la línea orgánica del movimiento protorromántico–, la orientación ilustrada de Diótima, quien reconoce la conveniencia de la tarea social enmarcada y determinada por la sugestión del diálogo posible, y el furor jacobino del belicista Alabanda. Lo fundamental del segundo volumen es la aparición y conformación de la conciencia de Hiperión que sintetiza/supera las tradicionales figuras: integra, y así ha de verse, los efectos caracterizadores de las formas entre las que se desenvuelve pero añadiendo un factor rigurosamente inédito, espectacular, definitivo y calificador sustancialmente. Las páginas memorables de la parte aparecida en 1799 están repletas de una continua confesión sentimental: así, cuando la batalla ha culminado y han sucedido escenas de saqueo y destrucción, confesará Hiperión a Diótima que los vencedores "han saqueado y asesinado sin hacer distingos" para añadir inmediatamente, en esa estremecida carta que es la 19 de II,1.: "Me ha pasado lo que tenía que pasarme, y debo soportarlo y lo soportaré hasta que el dolor me arranque el último resto de consciencia. ¿Crees que deliro? He recibido de uno de mis leales una honrosa herida cuando traté de oponerme a la matanza. (...) ¡Tierra fúnebre y desnuda que yo quería vestir con bosques sagrados, que quería adornar con todas las flores de la vida griega! ¡Ah, qué hermoso hubiera sido, Diótima!"[180].

Un destino fatal parece consumir su espíritu y un acento de rotunda tragicidad disfraza la angelical heroicidad hiperoniana. Por esto mismo, en la carta 21 de II,1., de nuevo recibirá Diótima esta confesión:

180 *Hiperión*, p. 158.

"Créeme, nos queda todavía una alegría. El dolor auténtico exalta. Quien pasa sobre su miseria, se alza más alto. Y está muy bien que necesitemos del sufrimiento para sentir la libertad del alma. ¡Libertad! Quién comprende esta palabra... Es una palabra profunda, Diótima. Estoy tan afectado interiormente, estoy tan exageradamente mortificado, no tengo esperanza ni meta, estoy totalmente deshonrado, y, sin embargo, hay una fuerza en mí, algo indomable, que atraviesa mis huesos con dulces estremecimientos cada vez que lo siento moverse en mí"[181].

No hay duda. La pervivencia del ideal se enfrenta a la conciencia de la adecuación y paralela necesidad de los medios que se presentan insoportables en la consideración de las inevitables implicaciones. Así, el proyecto revolucionario implica el sufrimiento. Y la obviedad serena de la muerte... Aquí radica la superación hölderliniana a la que me refería líneas más arriba: en que la opción por una figura de la conciencia –en este caso estaría próxima a la posición de Alabanda– aparece y se desarrolla acompañada de una reflexión sobre las implicaciones de la lucha y, ante todo, de una reflexión sobre la posición de la conciencia revolucionaria que vive la batalla.

La omnipotencia del pathos trágico parece inundar la conciencia del heroico Hiperión. No resulta extraño que el pensamiento de tamaña fortuna haya posibilitado el espejismo de un acercamiento del texto hölderliniano a la sombría euforia de la palabra romántica. Pero se trata de otra cosa, de otra posición, de otro lugar.

Resumiré los puntos esenciales: ¿a qué es debida la manifestación del aniquilador sentimiento cuyo testimonio es reiterado a lo largo de las cartas del segundo volumen? Creo que a la conciencia de dos circunstancias inapelables, necesarias. Por un lado, la urgencia de otro medio que no es reducible al diálogo ilustrado, a la operación pedagógica o educativa: los textos resultan contundentes. Pueden seguirse con extrema facilidad en la lectura del texto: 1. En la carta 3 de II,1. Diótima le dice a Hiperión: "Oh vosotros, los violentos, exclamó al fin, que siempre estáis en los extremos, pensad en la Némesis. A quien sufre con lo extremo, dije, le conviene lo extremo. Aunque tengas razón, replicó, tú no has nacido para ello"[182]. 2. En la 15 de II,1. recordando la alternativa de Adamas, pensará Hiperión: "Entonces me acuerdo también de Adamas con sus viajes, su nostalgia por llegar al centro de Asia... y yo quisiera

181 *Ibid.*, p. 161.
182 *Ibid.*, pp. 132-133.

gritarle: ¡Eso son sólo sucedáneos, viejo amigo! ¡Ven y construye tu mundo!, ¡con nosotros!, pues nuestro mundo es también el tuyo"[183]. 3. En la 17 de II,1. Diótima, ya resignada, recomienda al amado: "Adiós. Realiza lo que el espíritu te ordena. Y no dejes que la guerra dure demasiado por amor a la paz, Hiperión, por amor a la hermosa y nueva paz de oro en la que, como tú decías, un día quedarán inscritas en el libro del derecho las leyes de la naturaleza, y en la que la vida misma, la divina naturaleza que no puede ser escrita en ningún libro, existirá en el corazón de la comunidad. Adiós"[184]. 4. En la 21 de II,1., Hiperión se justifica: "He dudado, he combatido en contra de ello. Pero finalmente, así tiene que ser. Veo que es necesario, y porque lo veo, debe serlo. No me interpretes mal, no me condenes. Diótima mía, debo aconsejarte que me abandones. Ya no soy nada para ti, graciosa criatura. Este corazón está agotado y mis ojos ya no ven lo que está vivo. Mis labios están secos; el dulce aliento del amor ya no brota en mi pecho"[185].

Los textos y su lectura interpretativa podrían alargarse: lo que resulta obvio es la aceptación hiperoniana de la conveniencia de la guerra, de la insurrección armada y un progresivo, inocente y tembloroso vacilar de Diótima –S. Gontard ha dejado testimonio de semejantes dudas en fragmentos de su epistolario (ya comentados). Al respecto, tan clara resulta la naturaleza del objetivo como la justificación de la inapelable operación. De lo primero dejan testimonio estos dos textos: *a.* "La nueva liga de los espíritus no puede vivir en el aire, la sagrada teocracia de lo hermoso tiene que morar en un Estado libre, éste precisa de un lugar en la tierra, y este lugar se lo conquistaremos nosotros. Conquistarás, replicó Diótima, y olvidarás para qué has conquistado. Si todo va bien conseguirás un Estado libre, y entonces te dirás: ¿para qué lo he construido? Ay, toda esa hermosa vida que debería brotar en él, se consumirá se destruirá en ti. Lo salvaje de la lucha te destrozará, alma hermosa; envejecerás, espíritu feliz, y cansado de la vida preguntarás al fin: ¿dónde estáis ahora, ideales de mi juventud?"[186] *b.* "El hombre no puede disimular que hubo un tiempo en que fue feliz como los ciervos del bosque, y a pesar de los incontables años transcurridos, se apunta todavía en nosotros la nostalgia por los días de aquel mundo originario en que todos recorríamos la tierra como dioses, antes de que no sé qué domesticara a los hombres, cuando todavía les rodeaban por todas partes no muros y maderas muertas, sino el alma del mundo, el aire sagrado (...)

183 *Ibid.*, p. 154.
184 *Ibid.*, p. 157.
185 *Ibid.*, p. 160.
186 *Ibid.*, p. 133.

Entonces empiezo a hablar de mejores días y sus ojos se alzan brillantes al pensar en la alianza que debe unirnos, y vislumbran la arrogante imagen del futuro Estado libre. Todos para uno y uno para todos. Hay un fuego alegre en estas palabras, que llega siempre a mis hombres como un mandamiento divino"[187].

Y, semejantemente, no debe quedar duda respecto a la razón de la necesidad de la guerra: es el carácter de lo diferente/antagónico que impide la resolución armónica lo que dicta la necesidad de una arrebatadora acción que se orienta a la eliminación de las conciencias que se oponen y niegan la santidad de la idealización. Debe creerse, así, que Hölderlin recupera y extiende la reflexión sobre la urgencia de un medio que actúa como absoluta condición de la posibilidad de lo mejor pensable: es preciso destruir para suponer la posibilidad de la construcción.

Con tal insinuación, Hölderlin se sitúa radicalmente al margen. Su discurso significa ya la intuición de un desorden interno a la trayectoria del decir occidental, está marcado por la consideración crítica de los resultados de la Revolución burguesa y de los errores tácticos, o mejor sería decir de los espejismos innombrados, en que culminaban los capítulos del discurso moral y/o crítico. Lo que parece quedar descrito es la razón de la crítica al comportamiento político que se representa como expresión de una Totalidad no esencialmente fracturada: la desviación teórica hacia el describir de las diferencias antagónicas desplaza la reflexión sobre la adecuación de los medios y la realización de los contenidos ideales de la conciencia libre. Bien es cierto que desconoce Hölderlin el fundamento del antagonismo: su reconocimiento es tan sorprendente e intuitivo como el que sustenta el decir de los discursos ajenos. Se trata de una afirmación de carácter moral, derivada de la reflexión sobre su propio destino. *No hay rigor sino experiencia* –análisis de la experiencia, canto lírico a partir de una insufrible experiencia (esa que orientaba la realidad de la dicha obstaculizada por el rigor del uso social, de sus mandamientos)–. La ruptura es clara, transparente: frente o contra la posibilidad de la articulación dialogante de las conciencias, Hölderlin refiere la intrínseca imposibilidad del decirse mutuo de las conciencias.

Pero, por otra parte, la necesidad de la insurrección armada está descrita y vinculada a errores inapelables, a esa mecánica que desata inconveniencias y terrores. La Revolución necesaria es esencial y necesariamente injusta por cuanto la solución de la criticada discordia significa

187 *Ibid.*, pp. 152-153.

ante todo asentamiento de condiciones de posibilidad y, jamás orden absoluto, inocente y controlado. La coherencia hölderliniana es, al respecto, exhaustiva –creo que insuperable–: el acto revolucionario es tan necesario como productor del dolor. La insurrección armada, que limita el prólogo del paraíso, conlleva azares y traduce la barbarie que puede amarse en tanto será el último signo de una circunstancia que exige su inapelabilidad.

Así pues, la Revolución, el discurso sobre la Revolución necesaria escrito por F. Hölderlin, *no es un acto alegre*. Por el contrario, y en tanto la Revolución es, sustancialmente, un acto que liquida la obra humana e histórica, nos encontramos en Hölderlin con un discurso patético sobre la misma, que aúna la tristeza, el drama y, a un tiempo, la conciencia de su oportunidad. La Revolución es lo patético esencial, en tanto equilibra la guerra odiada y su carácter necesario. No hay sones festivos en la celebración del acto: es la hora del castigo.

Sabido esto por quien ha tomado el papel de "educador del pueblo", por quien ha dirigido el proceso, ¿qué lugar le queda? La muerte. El educador del pueblo arrastra la conciencia de lo necesario y la lucidez de lo ocurrido, la angustia ante los sucesos dramáticos que toda guerra comporta. El, precisamente él, no tiene lugar en el nuevo mundo. La alternativa que ofrece la victoria en la guerra abierta entre griegos y bárbaros, entre los partidarios de la religión sensible que reivindica la unidad originaria y los partidarios de la artificiosidad humana, sólo es la muerte, el exilio. Porque se trata de extremar los conflictos entre los grupos humanos –algo que, en Hölderlin, no está muy lejano a nivel de análisis de las ideologías en tanto concepciones y formas de apropiarse el mundo–, y tal extremismo no puede ser asumido por la conciencia con la serenidad del sujeto del laboratorio sino con la sensación de quien participa en la batalla, y mata.

Es esta conciencia que asume los resultados insoportables con el dolor profundo de quien ama el ideal y conoce la necesidad del medio incendiario y violento lo que diferencia a Hiperión de Alabanda. Hölderlin, desde mi punto de vista, anuncia el pesar de la conciencia que reconoce la conveniencia de la lucha armada. Por eso, el sujeto revolucionario, tal y como queda encarnado en Hiperión, debe ser patético, es decir, conocedor del dolor, amante del sufrimiento. La Revolución mata, de la misma manera que mata el vivir soñando el ideal sin pasar a la acción. Lo había expresado perfectamente Diótima al final del volumen primero, en la maravillosa carta diecinueve: "¿Puedes apartar tu corazón de los necesitados? ¡No son malos, no te han hecho ningún mal!

¿Qué puedo hacer por ellos?, pregunté. Dáles lo que tiene en ti, respondió Diótima, da..."

Y añadirá líneas más adelante: "¿Es posible, pues, la satisfacción entre la decisión y el acto?, acabé por decir, ¿hay un reposo antes de la victoria? Hay el reposo del héroe, dijo Diótima, hay decisiones que, como palabras divinas, son al mismo tiempo mandato y realización, y así es la tuya"[188].

El discurso de Hölderlin, sin saber, insinuaba de esta manera el rigor de un decir que habría de ser mutilado: nadie como él, sobre la base de intuiciones y de un cierto rigor exigido por la consideración de las experiencias, será capaz de nombrar el antagonismo de las diferencias en que ha devenido la sociedad burguesa y el trascurso histórico, reivindicar la lógica de los medios convenientes e insinuar que es también preciso un discurso sobre la conciencia revolucionaria. Es obvio que su proceder se desarrolla sin profundizar la naturaleza de la instancia que genera y limita la naturaleza antagónica de los enfrentamientos entre las conciencias, permaneciendo en el ámbito idealista que se sumerge en la producción y vivencia de los contenidos ideales, como es obvio que su consideración de la necesidad de la insurrección armada desconoce el periplo organizativo de la misma centrándose en subrayar el acto espontáneo que arrastra al héroe hacia su destino; no es procedente, sin embargo, cargar negativamente sobre su operación teórica lo que todavía era germen o eso que, por el ritmo de su educación, no estaba a su alcance. Y es justa labor la de señalar, como he venido insistiendo, que él insinúa la ineludibilidad teórica de abordar un capítulo sin el que la teoría de la Revolución estaría mutilada, incompleta *–es absurda–* (el problema de sus consecuencias y el análisis de la conciencia que la vive e impulsa).

La necesidad de la Revolución, del acto que perturba radicalmente el orden de los días, el respeto a los vanos artilugios de la continuidad y los nombres de la sabiduría, de ese acontecimiento que pone en evidencia el signo enmascarado de los comportamientos, se convertiría –muy pronto– en insinuación hechizadora del discurso occidental: más allá de la violencia que su alusión evoca, lo importante, lo clave, es su carácter de acto posibilitador, de acontecimiento *que señala la oportunidad de un origen.* Más allá de Marx, más allá de Bakunin, y, aún, bajo las directrices políticas y tácticas de Lenin, lo que singulariza la épica revolucionaria es la confianza de la oportunidad y del sentido de un canto

188 *Ibid.*, p. 126.

que inaugura algo: las diferencias indicadoras del qué hacer quedan subsumidas en ese convencimiento general que presupone que la apertura de un tiempo original se impone a la lectura moral. No existen diferencias sustanciales, por lo que a esto respecta, entre Fourier –por ejemplo– y Marx: ambos están dominados por el delirio que provoca el diseño del horizonte que crece fracturado en relación al orden de la ciudad actual. La Revolución se caracteriza por ese mesianismo que acepta todo discurso radical.

En esencia, la Revolución es –siempre– la catástrofe. Cataclismo que arrastran los viajeros cabetianos o los alucinados oyentes de Savonarola, los instauradores del falansterio y los soñadores del derrumbamiento inmediato del orden, el guerrillero guevarista y el militante que respeta la lógica política de Lenin. Irrupción volcánica motivada por la repugnancia moral que provoca la contemplación de lo europeo: una catástrofe que es, a la vez, parusía del sueño perdido. La teoría de la Revolución no es la culminación del postrero capítulo de la sabiduría occidental, descrita por la Crítica de Marx: sino que expresa, éticamente, la voluntad de una insostenibilidad social.

¿No es absolutamente esencial reconocer el carácter de esa conciencia que vive la necesidad de la voluntad que considera insostenible aquello que la aniquila, que destruye el suelo nutricio del que se ha alimentado? ¿No es radicalmente procedente plantearse, más allá de las lecciones sobre lo que debe hacerse –toda vez que la lectura de lo presente culmina–, cuál será (o es) el estado del sujeto que afronta la necesidad del acto? Tales preguntas rondan la escritura de F. Hölderlin: no es sólo una fundamentación de la necesidad, sino también un pensamiento de los medios necesarios y, aún más –he aquí lo original–, una reflexión sobre el lugar de la conciencia que culmina o plantea la urgencia de tales preguntas y del proceso lógico de las implicaciones.

Describir los puntos primeros me ha ocupado muchas páginas. En tales temas, Hölderlin ha recogido una intranquilidad previa –que no será interrumpida–; por el contrario, en lo que se refiere a la última cuestión, creo que su indicación es genealógica y sorprendentemente novedosa y que será, de inmediato, erradicada. Tan sólo pueden detectarse en adelante los reflejos pálidos de un signo: evocará la urgencia de esa reflexión Dora ante Stepan, Voinov y Annekov[189]; lo sabrá A. Artaud...

189 Cfr. CAMUS, A.: *Obra completa*, pp. 635-636.

Pero el imperio del discurso parece imponer la resistencia al tratamiento del asunto, y , por otro lado, el ritmo de la posible novedad se cierne sobre polémicas y controversias sin osar afirmar que su geografía es otra, sin atreverse a la radicalización de las implicaciones –posición sin la que todo discurso es máscara, teatro (ese baile que encanta sin anunciar nada).

Pero Hölderlin no olvida el problema... Luego, muy pronto, se enturbiará... Al respecto, no es inútil recordar el oxigenado corazón del sujeto pensado por Marx. O por Engels: en ellos, la Revolución emerge como un acto que no afecta a la conciencia protagonista. He aquí el misterio, el furor, la locura... Pues, ¿cómo asumir la destrucción necesaria sin sentirse contagiado, invadido por eso que significa la realización del acto? El cuerpo revolucionario, en el discurso histórico de Marx, crece inocente, impermeable: vive en un paraíso sin acentos graves. Su rostro pronuncia, rítmico, una prosodia engañosa: es insultante, el sujeto revolucionario –en Marx– parece estar más allá de todo padecimiento moral derivado de la fractura violenta y absoluta del mundo que le ha engendrado. La delimitación precisa de esta corporalidad, en sus cualidades más sustanciales, es lo que el texto hölderliniano había anunciado, lo que reivindicó como materia de la escritura.

¿Cuál es el sentido de esta inauguración después desprestigiada u olvidada? Las palabras y los comentarios han sido muy comunes: pueden valer, como muestra, el análisis y conclusiones de R. Argullol[190]. Sucinta inutilidad: las comunes opiniones se remontan a partir de la consideración de la derrota que Hölderlin asume como si él deseara, buscara o supiera que no existe otra posibilidad. Nada de esto es posible demostrar, ni nadie que se haya desangelado en la lectura de su literatura podría escribir opiniones en tal orientación: porque la derrota contada por Hölderlin es simplemente, resultado posible. ¿Inevitable? Sólo en alguna medida. Hölderlin y S. Gontard confiaron en la realidad de su esperanza. Pero la puesta a punto de tal confianza no subraya el carácter de lo que quiero decir: pues es preciso hablar de una posibilidad de victoria que, sin embargo, no afectaría a la calidad de la conciencia que vive la euforia de la instauración de la nueva ciudad, del nuevo orden. Independientemente de lo que suceda, la conciencia del sujeto que vive la crítica y la necesidad de la Revolución deviene trágica desde su heroicidad sublime. Es decir, el carácter trágico no es resultado de la suerte del he-

190 Tal mantiene en *El héroe y el único*, ed. cit., pp. 39 y ss.: capítulo titulado "Entre el Yo absoluto y el Yo trágico".

cho sino de la naturaleza de la conciencia que sabe –reconoce– lo que ha de hacerse y que sabe que la obligación de lo que ha de hacerse conlleva la realización de acontecimientos moralmente escandalosos. Este es el punto trascendental: no sólo desarticula las romas banalidades de los capítulos repetidos sobre la cuestión –rimas que hartan– sino que, ante todo, indica que Hölderlin está hablando de otra cosa. ¿De qué? De la identificación moral del sujeto revolucionario, de una limitante fenomenología de la conciencia que vive y lleva a cabo la insurrección contra el estado de cosas criticado. Ahora bien, ¿por qué la heroicidad del sujeto revolucionario deviene heroicidad trágica? Desde luego, contra lo que suele afirmarse, no porque el fatum arrastre siempre al fracaso, a la no realización de los sueños: esto sería banal romanticismo. No es el caso de Hölderlin: en él, incluso pensándose la victoria, la heroicidad devendría trágica. ¿Cuáles son las razones de esta malhadada conversión –pero inevitable–?

A. La conciencia revolucionaria está asediada por el pensamiento de su propia muerte: se lo decía Susette en la carta recordada con anterioridad. Y la consideración de esta posibilidad lo inunda todo: la necesidad está vinculada al pensamiento de la muerte, puesto que el horizonte de la insurrección es imaginable en cuanto incluye la propia muerte como posibilidad del acto. El carácter trágico de la conciencia, así, es derivado del pensamiento del azar que me señalaría como muerto en la guerra: situación que debe pensarse, hecho a tener en cuenta, pero sólo probable. Pudiera alcanzarse lo deseado, pero el acento de lo posible no puede marginarse. La delimitación respecto a la tragicidad romántica es absoluta: no ha de suceder lo odiado, pero puede ocurrir; la tragicidad no es ontológica, sino azarosa, *esto es: política, histórica.*

B. El hecho revolucionario conlleva irrupciones –digámoslo– volcánicas: el infortunio de los inocentes es, también, necesario. Asesinatos, violaciones y saqueos inmedidos: de ellos se queja Hiperión... Resultados de la guerra, de la insurrección: ¿pueden preverse? Hiperión –y Diótima– sospecha lo que ha de ocurrir, lo que conlleva la fortuna de la contienda: tampoco se trata de una suerte que hunda posteriormente al triunfo/derrota, sino de una sitaución aceptada por la conciencia, que enfrenta el hecho revolucionario sabiendo lo que, pese a todo, ha de ocurrir.

C. Se puede perder: es una pugna entre idealizaciones de la conciencia que, enfrentadas al fin, están exentas de radical necesidad. La victoria es asunto terrenal: *gana quien gana.*

La tragicidad devenida del heroico sujeto revolucionario no afecta, de esta manera, ni está determinada por la fortuna de la lucha: la tragicidad es la nota que define el carácter heroico de la conciencia que sabe el antagonismo histórico y que reconoce la posible eficacia de la única ruta. En el *Hiperión*, la escritura de Hölderlin ha olvidado la figura de Hércules, siempre victorioso y armonizador, la primera sombra, aquel acento armonizador y superador de las diferencias, para vislumbrar la oportunidad del modelo heroico que asume la tragicidad que se deriva necesariamente de la reflexión precisa sobre las implicaciones del hecho revolucionario. El sujeto hölderliniano queda diseñado por la heroicidad que exige la conciencia de las diferencias antagónicas y por la tragicidad que implica la suposición de las implicaciones: la Revolución se realiza como acto fundamental, como hecho que inaugura, que sienta las condiciones de posibilidad de la convivencia de las idealizaciones no antagónicas, pero ella arrastra a sus protagonistas.

Hasta aquí ha caminado Hölderlin.

Hemos visto en qué medida las frases fragmentarias, no explicitadas del *Primer Programa*, encuentran ampliación en los textos contemporáneos de Hölderlin, cuando ni Schelling ni Hegel meditaban aún sobre tal temática. Y hemos visto cómo en el *Hiperión* el discurso hölderliniano se desarrolla abordando el tema intocado en el enigmático texto del invierno de 1796, esto es, el tema del medio para la realización del fin programático. El interrogante sobre el contenido de la representación del ideal del "mí mismo" como algo absolutamente libre ha sido ampliado –había sido ampliado, lo estaba ya si tenemos en cuenta la finalización previa de la novela– y aquello que no estaba planteado –la cuestión del instrumento o mediación apropiada– es abordado, abriendo el pensamiento de Hölderlin hacia una dimensión teórica de límites insospechados e inmediatamente corregida.

Habrá en adelante de rastrearse no sólo en qué sentido y alcance comparte Hegel la superación de posturas previas –Kant, Schiller, Fichte– sino también qué mirada arrojará el filósofo sobre las pretensiones hölderlinianas: aspectos ambos inseparables. La reconstrucción de la forma de apropiación hegeliana del idealismo hölderliniano, significativa y sustancial instancia para la culminación de este reconstruir, anuncia la novedad de otro espacio para la conciencia contemporánea.

Podríamos intentar la reconstrucción biográfica de los episodios que desplazan tan sensiblemente las singulares opciones políticas y teóricas del ciudadano Hegel y, así, a través de la evocación de viajes, melancolías y sinsabores, completar una imagen que diera razón de su movimiento. Nos llevaría centenares de páginas para concluir, al fin, que no es acaso el descubrimiento de una incorrección lógica o la sensación de una menesterosidad temática lo que arrastra al sujeto Hegel sino el haberse situado en otro lugar desde el que se escuchan otras preguntas y se exigen adecuadas respuestas al formulario que limita el habitar aquí –y no allá–. Albergo, en efecto, escasas dudas respecto a la determinación ideológica en tanto limitante de todo ejercicio intelectual. El conjunto de los Parágrafos que configuran la Primera Parte del nietzscheano *Más allá del bien y del mal* resultará ser un contundente (y postulatorio) signo respecto a la distorsión generalizadora y necesaria de los discursos filosóficos que han jalonado la historia: su denuncia de los inconfesos e inconfesables a prioris, inspiradores sigilosos del rumbo teórico de los sistemas, señala el origen de una propuesta metodológica que ya no podemos eludir. J. Habermas ha reflexionado sobre la fundamentalidad de este "interés" en el origen del saber producido[191].

Acaso tuviera razón Lukács al mantener que "Hegel se acomoda o reconcilia con la época post-thermidoriana, con la conclusión del período revolucionario de la evolución burguesa, y construye su filosofía precisamente sobre la base del reconocimiento de esa nueva inflexión de la historia universal"[192], lo que produce, sin duda, "por una parte, su abandono del republicanismo juvenil del período de Berna y, a través del entusiasmo bonapartista, hasta la reconciliación intelectual con la miseria de una monarquía constitucional prusiana. Pero también lleva –aunque con deformaciones e inversiones idealistas– al descubrimiento intelectual y a la elaboración de la dialéctica de la sociedad burguesa"[193]

Este cambio del lugar hegeliano es lo que hace posible la confrontación entre la literatura hölderliniana y la suya propia: la importancia soberana del pensamiento hegeliano radicará en que, sistemáticamente, no opondrá su verdad a la verdad del mensaje del alma bella, reproduciendo de esta manera los usuales comportamientos, sino que buscará un lugar en el pasado para el decir hölderliniano, lo integrará como ca-

191 Cfr. HABERMAS, J.: en *Sobre Nietzsche y otros ensayos* el escrito "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche".

192 LUKACS, G.: *op. cit.*, p. 215.

193 *Ibid.*, p. 216.

pítulo necesario de un proceso en cuya etapa final emerge su propio discurso. El decir del alma bella es anacrónico: no hay peor destino para un discurso que el de no habitar territorio alguno, el de estar pendiendo sobre la nada. Hegel, en resumen, dicta el exilio de Hölderlin: éste es un habitante de otro tiempo, señor de otra geografía. *Aquí, hoy y ahora, en 1800, Hölderlin es un fantasma...*

EXERGO 3.
Temas para una teoría de la Revolución

1. Existe un enigma en las definiciones académicas del término "revolución": algo que perturba. Pues se admite, paralelamente, que el mismo significa, por un lado, el "movimiento de un astro en todo el curso de su órbita" y, por otra parte, "inquietud, alboroto y sedición". La Revolución como orden perfecto, obligado, necesario, y la Revolución como violación de un curso, de una obediencia, como establecimiento de un estupor y de un escalofrío, como ruptura de una serenidad, como acento de la perversidad. A través de los siglos, la Revolución –como es sabido– recoge, ante todo, el signo de una perturbación: es alusión de la catástrofe. Hecatombe política, insinuación del vacío urbano sin el que le resulta difícil vivir al sujeto que se constituyó en tanto habitante de un espacio jurídico, en tanto sombra amparada por la promulgación de la Norma. La Revolución ha resultado ser la osadía de una violencia que insulta, a la que repugna el respeto de lo establecido. La conciencia que afirma la conveniencia de la irrupción volcánica se afirma sobre su actitud moral. Y no científica: tan sólo un historiador –el Historiador– puede encontrar, en su afán ilustrador, la necesidad del acontecimiento revolucionario a costa de vertebrar la legalidad de un proceso cuyos movimientos esenciales enuncia sin fundamentar el motivo de la aparición de los sujetos que la hacen posible. Pero resulta que el historiador trabaja, siempre, a posteriori.

La reafirmación moralizante de la precisión revolucionaria no está carente de justificaciones, no es ajena a la verdad fundamentante: ésta radica en la misma afirmación que se deriva de un análisis de lo real y que refiere su insoportabilidad para la conciencia que es capaz de soñar, que no está contaminada del virus ontológico que limita el existir humano como barbarie, como sosería, como insulto.

2. Hay en el teorizar sobre la Revolución un fundamental y obsesivo acento problemático: es mayor la identidad respecto a lo que significa oprobio que acuerdo sobre el qué hacer, más amplia y firme admi-

sión de lo que la impide que aceptación referente a lo que deba exterminarse y, sobre todo, cómo eliminar lo que es un peligro –una promesa de la restauración de lo que el acontecimiento ataca, expulsa, contra lo que debiera vacunar... Pero puede establecerse: *a.* La evidencia y el contacto inmediato con la injusticia, o, por mejor decir, con la muerte del inocente, con la permisibilidad del aniquilamiento del indefenso y el oprobio que recae sobre amplias capas de la población, levanta rotundas proclamaciones críticas y confiere verdad al hecho de la Revolución. Nos hemos acostumbrado a identificar la explotación con la del proletariado industrial de las sociedades occidentales decimonónicas: se difunde el recuerdo de su situación hace cien años, en aquel instante en que su miseria era notable y mortal, cuando precisamente las grandes normativas legales y los discursos misericordes comenzaron a ser producidos. Mucho parece haber cambiado; pero la irrupción de una cultura del ocio –mejor sería decir, de una industria del ocio– y la relativa satisfacción de las necesidades más vitales y urgentes por parte de los sujetos en otros tiempos discriminados, no significa que la situación haya cambiado. Europa crece sobre el estercolero donde yacen las masas de geografías alejadas, sobre el infierno donde morirse de hambre no es extraño –ni espectacular–. La conciencia europea lo sabe: la conciencia europea, sabiéndolo, se esfuerza en producir el olvido. Olvidar es la blasfemia mayor para quien alimentó su memoria para ser, para constituirse en sujeto. *b.* Tal –el olvido, la justificación de la sombra y la expulsión del problema– es el principal mecanismo del orden discursivo occidental: la apropiación teórica de la realidad objetiva y del ser de la historia conjuga la importancia de lo conveniente en el área donde el discurso es producido y la apelación a la miseria lejana respecto a la cual se elude toda conexión. Pero nadie con la mínima dignidad teórica y amante del mínimo rigor moral puede desconocer la conexión entre ambos fenómenos: nuestro bienestar sólo es debido a la muerte vivida allá, de la misma manera que las conciencias alejadas llegarán a saber que sus padres murieron porque nosotros vivíamos. Es la lección oprobiosa del mundo contemporáneo: escucho, tan frecuentemente, el recuerdo de los episodios totalitarios (muertes, sacrificios, persecuciones, aniquilaciones...). Como si hoy se viviera otra cosa, como si fuera posible otro sentimiento distinto al que provoca la contemplación de la muerte de un judío. Un africano es un judío sin Moisés: y se odia al jerarca nazi que disparaba, que daba la orden... Mas, ¿quién tiene la responsabilidad de la muerte hambrienta de millones de seres en un mundo donde la riqueza se despilfarra? ¿Nadie? La apropiación teórica de la realidad arrastra a la fundamentación del olvido: no, no es que se justifique, no. Sería inútil decir que nada se puede hacer porque todos saben que podría ha-

cerse algo: lo exigido es olvidar –enmascarar la vileza, desconexionar lo que está relacionado, abrir campos semánticos–.

Pero no hablo de un allá inhóspito y desconocido: Senegal, los suburbios mexicanos, las masas hambrientas y animalizadas del sudeste asiático. No seamos literarios. Agucemos la inteligencia: hablo de los turcos en Alemania, de los negros en los aledaños de la calle 41, de los millones de hombres y mujeres en el mundo civilizado que sobreviven con el alma en la garganta seca porque están sin horizonte, que escuchan las promesas de los líderes como si la necesidad no estuviera revestida con el signo de la inmediata urgencia, de las mujeres golpeadas, de las minorías desconsideradas, de los niños maltratados, de los miles de psiquiatrizados... Se dirá: no pasa por mis manos el arreglo de su situación. Es posiblemente cierto: lo que pasa por las manos del sujeto histórico es la posibilidad de resistencia, el despertarse al otro lado de las lecciones para reconocer que esto es la esencia de la Modernidad y el alma de Occidente. ¿Tan sólo...? Claro que no. Escucho la Pastoral de L. van Beethoven: también esto, me digo. La hermosura sería plena si el escarnio no la insultara: y no es preciso el dolor para crear, para creer en algo.
c. El discurso político crece y se desarrolla como pensamiento de la administración de la injusticia: deja a un lado la posibilidad del perfecto equilibrio. Ante todo, su tema es el de la Administración que se articula sobre la aceptación de las contrariedades. ¿Y las continuadas notas socializantes? Dejémonos de bromas: desde L. Feuerbach, ya representante del pueblo en los órganos políticos, el rumbo del discurso y la táctica socialdemócrata ha consistido en encontrar un equilibrio inestable sobre la base del reconocimiento de las diferencias y, a un tiempo, inseparablemente, sobre la aceptación de sujetos miserables. Esquizofrénica, la práctica socialista conjuga a un tiempo esa buena fe que sorprende y el respeto de una situación cuyas motivaciones últimas pone entre paréntesis o, mejor dicho, se esfuerza en no decir. Por lo mismo, es el discurso último en la evolución de la conciencia moderna: controla las preguntas que despierta la contemplación de la alargada barbarie y ofrece una administración del ser social que refuerza la defensa de los privilegios de los sujetos que los poseen a costa de no poner en evidencia la insolencia de sus justificaciones naturalistas y la trayectoria de violencia sobre la que se ha organizado el bienestar particular.

3. La teoría de la Revolución debiera incluir: la descripción crítica de los aspectos socio-históricos que diseñan la postura moral (revolucionaria) en tanto actitud de la conciencia contra la realidad, el diseño del ideal –que se hace por negación de lo presente–, el ofrecimiento de lo tác-

tico como indicación del trascurso hacia otra parte y de los inevitables problemas y, en fin, el discurso sobre los sujetos que toman parte activa en el desarrollo del proceso.

Asuntos –territorios– de desigual carácter, que merecen obviamente respuestas de distinto signo. Si una pregunta ha sido eludida en el proceso de formación de la(s) teoría(s) de la Revolución es la última: no es difícil encontrar una explicación por cuanto, con frecuencia, el decir revolucionario ha considerado que el devenir del proceso culminaría en un establecimiento que tiene más de epifanía ineludible de un resultado que de conclusión de un proceso madurado y consciente. El decir de Hölderlin señala la inoportunidad de esta ausencia e, históricamente, venía a señalar la ineludibilidad de su referencia. Acaso la urgencia que impuso la otra serie de respuestas expulsó la necesidad de decir algo sobre la cuestión; pero habrá de volverse al tema. Sin el pensamiento de la conciencia revolucionaria la Teoría estará siempre inconclusa: tiene repercusiones políticas –y ha de verse–.

4. La revolución no es objetivamente necesaria. Histórica y teóricamente se ha señalado que la existencia de una sociedad feliz y arcádica, originalmente equilibrada y armónica, desconocedora de la explotación, implica la posibilidad de una restauración o de una fundación lejanamente similar a la imagen pretérita; pero esta indicación dice una posibilidad, no una necesidad; se ha considerado, por otra parte, que la íntima esencia utopista del sujeto plantea siempre una negación del presente que se hace en términos de superación de contradicciones y que, por lo mismo, esta necesidad esencial se apropia del mundo para transformarlo: así lo insinuaba E. Bloch... Pero su fundamentación de la conveniencia y del futuro de las utopías progresistas parece una deleznable marca hegeliana presente en el sistema que no encuentra justificación alguna a no ser sobre la invocación de un Espíritu que vigila paternalmente el sentido del proceso; en fin, se ha creído que la lógica de las contradicciones sociales auspicia el fortalecimiento de las clases revolucionarias que aparecen, de pronto, dispuestas a tomar por asalto el cielo, inspiradas por la necesidad de la propia exigencia de satisfacción de sus necesidades; pero la dialéctica social no es equiparable a la legalidad dialéctica de lo natural. Existe una realidad que las abisma: el juego dialéctico de las sociedades puede interrumpirse. Así, nada hay que fortalezca la creencia en la necesidad del acontecimiento revolucionario: tan sólo la voluntad ejecutora y moral del sujeto puede afianzar la posibilidad. Pero jamás su necesidad: lo que no implica que la mera voluntad sea condición suficiente para la realización de la Revolución.

5. La Revolución es la representación de una moral ideal antisocial. Su pensabilidad exige el colocarse críticamente ante las contradicciones sociales y las huellas innobles que de ellas se derivan. Y se presenta como aniquilación de todo acento inconveniente: pureza, armonía cabal, fraternidad sin pugnas.

6. Dista enormemente el carácter del decir teórico sobre la Revolución de su realidad efectiva, el sentir de los resultados que se derivan del acontecimiento revolucionario triunfante y la descripción de su mecánica: con frecuencia, las referencias al primer aspecto desembocan en reiteraciones teoricistas, en descripciones sumamente bellas del hecho y de aquello que ha de realizarse, de construirse. Con mucha menos frecuencia se habla de la violencia revolucionaria y se transcurre como sobre ascuas cuando se trata de afirmar lo que ella implica. Es como si la violencia revolucionaria durase un relámpago y, como un bisturí, rajara limpiamente el cuerpo social enfermo.

Pero, por el contrario, el acontecimiento revolucionario es nauseabundo y absolutamente inmoral. Es la hipérbole de la inmoralidad, la magnificación del tumor que ha derivado en el convencimiento de la urgencia moral que la exige. Hipérbole de la inmoralidad: por cuanto el sujeto revolucionario asume la comisión del acto inmoral. Quiérase o no, lo cierto es que la revolución como episodio implica el desafuero de la razón, la incontinencia de la agresión y el olvido momentáneo de toda norma jurídica; aún más, sólo con inocencia culpable puede pensarse que sus jornadas están limpias. La Revolución es sucia y castiga involuntariamente a inocentes, no se la puede pensar –seriamente– sin pensar en el furor negativo que arrastra. En la táctica revolucionaria tiene un lugar privilegiado la constatación de los pesares: la única expresión del desequilibrio aludido se encuentra en la polémica teórica sobre la relación medios-fines.

7. Esta descripción no afecta a la urgencia moral de la Revolución que asume la conciencia desde la intransigencia crítica. La intranquilidad plausible se supera cuando se enfrenta la inmoralidad del momento histórico y la inmoralidad del hecho mismo que ha de superarlo: nadie como F. Hölderlin, en semejante dimensión, ha sido capaz de señalar la tragicidad de esta tensión, de vivirla, de teorizarla –a partir de 1798– en su concepción de la heroicidad trágica y en su reflexión sobre el destino de ese sujeto que comprende la naturaleza de semejante conflicto. *Y Empédocles es la sombra mortal que lo sabe.*

8. El dilema para toda conciencia se resume en situarse ante los términos de una oposición trágica: o la inmoralidad de lo existente o la inmoralidad del acto que promete la superación de lo miserable. Esclavos del proceso histórico, dominados por el resultado del acontecer, estamos obligados a elegir. El último enigma –ante el que Hölderlin vaciló, puesto que sólo lo sabe abordar desde la referencia mitologizante y la alusión a la presencia de lo sagrado que el destino posibilita escuchar a los elegidos– consiste en reconocer aquello que conduce a unas conciencias hacia la opción en favor de un término y a otras hacia la reverencia hacia otra solución.

CAPITULO V

NOS HABLA HEGEL DESDE FRANKFURT

25.

Algo se va a transformar –se ha dicho–, para preparar el acelerado tránsito al diseño de otra figura de la conciencia que es la que nosotros, sujetos del mundo contemporáneo, debemos encarnar –o encarnamos si no deseamos movernos más allá (más acá) del discurso hegeliano. El propio Hegel da cuenta de ello, de este inicial trabajo de escritura y de su vocación, en la célebre carta que remite a Schelling, fechada el 2 de noviembre de 1800 y que merece ser transcrita ampliamente:

> "Con admiración y alegría he sido espectador de tu grandiosa trayectoria pública. Me dispensas de hablarte humildemente de ello o de tratar de mostrarte (lo que) yo también (haya podido lograr). Hablo en presente, pues espero reencontrarnos como amigos. Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres. De todos los que me rodean, sólo en ti veo a quien quisiera tener por amigo en mi proyección e influjo sobre el mundo. Y es que veo que has comprendido al hombre puramente, es decir, con toda el alma y sin vanidad. Por eso tengo, también en lo que a mí respecta, plena confianza en ti, en que comprendas mi aspiración desinteresada –incluso si mi órbita fuese interior– y puedas encontrar un valor en él"[1].

¡Un largo camino! Los signos de tal itinerario no parecen complicados: los escritos de Frankfurt ilustran el panorama que, precipitadamente, ha recorrido la conciencia del sujeto, del ciudadano Hegel.

Pero, ¿qué cerrará Frankfurt?

En las páginas anteriores hemos aludido suficientemente al discurso hölderliniano ante el que no debió permanecer impermeable Hegel. Razones de amistad íntima parecen –o pueden– justificar la identificación hegeliana con el *Programa*, aun cuando sea y se trate antes de afec-

1 HEGEL, W.G.F.: *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 433.

tivo reconocimiento –incomprensible teóricamente– que de apoyo fundamentado teóricamente –dado el carácter paralelo de los escritos contemporáneos–. No debe extrañar tal reconocimiento que, sin embargo, no es, ni mucho menos, superficial o adverso a las propias ideas: téngase en cuenta la ininterrumpida actividad política de Hegel que no se había interrumpido en Berna donde se relaciona con Oelsmer[2], donde es vigilado por las policías suiza y prusiana, donde conoció las actividades y los pensamientos revolucionarios de J.G. Kerner o de Govani. La relación hegeliana con tales planteamientos no se interrumpirá: como es sabido, anotará y publicará en 1798 el panfleto de Jean Jacques Cort contra la tiranía de Berna, las *Cartas a B. de Muralt.*

La relación hegeliana con el pensamiento revolucionario continuará en Frankfurt: Jacques D'Hondt ha subrayado el carácter anónimo de sus actividades añadiendo que aquí "debió encontrar nuevas razones para interesarse en él". No debe ser ajeno a tal interés la camaradería hölderliniana. Si tenemos en cuenta tales datos, nos encontramos ante una conciencia –la hegeliana– cuyo lugar exacto es harto problemático de concordar o, meramente, de configurar dado el carácter de la paralela actividad teórica.

Pues tenemos que, por un lado, renueva viejos ideales políticos que conviven, sin embargo, con un matizado y polémico juicio sobre el destino y la suerte de la Revolución Francesa; y, tenemos, por otra parte, que Hegel inicia la corrección que ya será ininterrumpida de sus escritos berneses, configurando un inicial diseño romántico de la Dialéctica a la vez que va madurando con lentitud las bases ordenadoras del inmediato análisis histórico que se manifestará plenamente en Jena. Desde tal perspectiva de plurales encuentros, entusiasmos y proyectos, nada más caótico que la consideración teórica de los escritos frankfurtianos de Hegel, manifestadores de un desorden inusual que aumentaría al considerar las vivencias políticas –manifestadas o no–: del *Programa* a las actividades anónimas en torno al *Cercle social*–. No cabe duda de tal desorden intelectual: como no cabe duda de que Hegel ha iniciado su reflexión filosófica, cuya ilustración polémica será abordada más tarde. Como es sabido, la *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* aparecerá en Jena, "in der akademischen Buchhandlung bei Seidler. 1801", texto que muestra, antes que un acercamiento crítico a los autores del idealismo un distanciado ajuste de cuentas con Reinhold.

2 Cfr. D'HONDT, J.: *Hegel secreto*, ed. cit., pp. 39-76.

La carta a Schelling de 1800 debe interpretarse como acta de una puesta a punto: no madurez pero, al menos, indicio inequívoco del camino seguro a tomar. Y desde tal perspectiva, desde la consideración que nos imponemos respecto a la producción teórica que modifica los anhelos políticos representados en el acontecer del discurso del lustro 1795-1800, ¿qué es lo fundamental, lo que nos llama la atención –lo que debe llamarnos la atención– del período hegeliano de Frankfurt? O dicho sea de otra manera: cómo resuelve Hegel la situación en que se mueve el discurso idealista de finales de siglo... *O aun más acá: qué nos empieza a confesar Hegel.*

La indudable constatación respecto a la existencia y culminación de un proceso de producción intelectual en el que los conceptos cruciales de los escritos berneses padecen un irrefrenable desplazamiento que implica necesariamente una nueva teorización sobre su sentido –especialmente clara en el caso del central concepto de "positividad"– y, por otra parte, una sustitución en la soberanía del centro del sistema más o menos pergeñado, en donde la reflexión hegeliana sobre el amor como figura superadora de los contrarios alcanza plenitud, evidencia sintetizadora que reúne y solidifica lo singular de las particularidades subjetivas, son los elementos y los horizontes teóricos que limitan su quehacer. No nos llama la atención su originalidad específica. Desde mi punto de vista, lo fundamental para comprender la genealogía de la revisión teórica que alejará a Hegel de las posiciones radicales vividas con anterioridad y suficientemente presentes en los breves textos y anécdotas con anterioridad comentados, reside en rastrear e identificar la lectura teórica a que Hegel somete sus propias y previas concepciones mientras genera creadora y positivamente otro orden filosófico que, corrigiendo el discurso bernés, discurrirá paralelo a la aventura que busca afanosamente integrar el tono del previo horizonte radical.

Integración: de esto se trata, efectivamente. Integración de lo que se ha dicho con anterioridad: para ello es preciso reproducir un nuevo orden teórico, o, mejor dicho, desplazar el centro de todo orden teórico. Al respecto, Hegel se verá en la obligación de profundizar sobre el ser de lo histórico –tema, desde luego, siempre atendido por el filósofo–, iniciando el diseño aproximado de la concepción filosófica de Jena. Hacia donde empieza a caminar Hegel es hacia la explicitación de un discurso para el cual no existen discursos de la falsedad sino genuinas e históricas manifestaciones temporales: no se trata de desvanecer en la crítica el discurso pretérito sino, habiendo mostrado su necesidad y esencialidad, referir su sustancial anacronismo.

Desde tal perspectiva, deberemos fijar el carácter de la crítica hegeliana a las posturas radicales de la conciencia hiperoniana, inquirir las razones que la sustentan y, sustancialmente, intentar delimitar el suceso transcendental que, descubriendo nuevas perspectivas, concede razones al filósofo para despegarse de recientes proclamaciones e iniciar sin vacilaciones el vuelo glorioso y fecundo hacia la escritura de la *Fenomenología del Espíritu* y las grandes obras de las décadas siguientes.

Entre los textos de 1796 y los que preceden inmediatamente al traslado de Hegel a Jena se cubre una honda evolución intelectual en lo que se refiere tanto a la valoración del transcurso histórico cuanto a los mecanismos fundamentadores del horizonte temporal y de las posibilidades de corregir la negativa situación social e histórica. Fragmentos del tenor de "Que los magistrados sean elegidos por el pueblo", el inicial borrador de Constitución alemana o, incluso, el poema *Primavera*, ya de 1800, denotan un cambio de actitud y de consideración respecto al análisis del proceso histórico y de las posibilidades de instaurar un régimen de plenas libertades. Para decirlo precipitadamente: se ha sustituido la urgencia absoluta del nuevo estado de cosas, correspondiente a una concepción de la historia limitada por la posibilidad de prontas transformaciones radicales, por la consideración de un progresivo gradualismo cuya legalidad, antes de 1800, no es abordada por Hegel pero cuya aceptación e inclusión en el discurso determinará el posterior rumbo de la doctrina filosófica.

¿Sobre qué círculo teórico se opera tal desplazamiento, autocrítico y productivo simultáneamente? Abordemos directamente la cuestión.

Creo que existe en los escritos de Frankfurt una significativa distinción que colabora eficazmente a la aclaración expositiva de nuestro problema: me refiero a la establecida entre los conceptos morales y los conceptos teóricos, precisión fundamental que, a la postre, no sólo servirá para superar los delineamientos fichteanos y, paralelamente, la corrección hölderliniana, sino que también informa inequívocamente del fundamental proceso llevado a cabo por Hegel con la pretensión de *historizar la conciencia* –tema éste que, como hemos visto, es obsesivo en determinados textos cruzados por los antiguos condiscípulos de Tubinga.

Uno de los fragmentos clave y terminante que deja testimonio del carácter del desplazamiento operativo que determinará la evolución hegeliana data de 1797-1798. Forma parte de sus *Esbozos sobre religión y amor*[3].

Se trata de un texto capital cuya importancia justifica la larga transcripción; comienza precisando Hegel la diversificación del objeto respectivo de los conceptos morales y de los conceptos teóricos. Y escribe lo siguiente:

> "El objeto de aquello es siempre el Yo; el objeto de éstos es el No-Yo. El objeto del concepto moral es cierta determinación del Yo que, para convertirse en un concepto, para poder ser conocido, para poder ser objeto, está opuesto, en cuanto determinación diferente, al Yo, que se considera como un accidente del Yo, que se excluye de la determinación del Yo que conoce en *este* instante; el concepto (moral) es una actividad reflejada en la reflexión. Un concepto moral que no se ha producido de esta manera, que es un concepto sin actividad, es un concepto positivo; sin embargo, se pretende que, al mismo tiempo, sea un concepto práctico. Tal concepto positivo es algo meramente conocido, algo dado, algo objetivo, que recibe su poder, su fuerza, su efectividad por un objeto que exige respeto o despierta temor, ante el cual nos anonadamos, frente al cual tendríamos que sucumbir, si en esos conceptos (morales) no se nos abriera un camino hacia aquel objeto, una esperanza de ser perdonado (y así la posibilidad de ser unos con él).
>
> El concepto moral positivo es capaz de perder el carácter de la positividad, si la actividad que expresa llega a ser desarrollada por el (sujeto) mismo, adquiriendo así una fuerza propia; sin embargo, lo que se llama corrientemente "positivo" tiene la característica de no ser una actividad reflejada (en la reflexión) de nosotros mismos, sino la de ser algo objetivo, sin poder perder jamás este carácter.
>
> Es verdad: lo moral también puede hacerse objetivo, en la medida en que es representado y concebido; pero la conciencia permanece siempre vinculada con lo moral, o, si no, esta conexión puede restablecerse al instante: la conexión de que somos nosotros mismos, de que es nuestra propia fuerza y actividad libre la que constituye el objeto del conocimiento. (Por otro lado), lo que es moral, por una parte, y lo que es objetivo en el sentido corriente, por la otra, se oponen como dos contrarios"[4].

¡Texto capital! Curiosamente, Hegel parece reflexionar de manera espontánea y viva en el transcurso de la redacción, pareciera como si estuviera permitiendo explotar el propio flujo de la reflexión inmediata. A nivel de organización del material conceptual empleado, a las dos claras y rotundas formas de concepto aludidas al inicio del fragmento, se aña-

---

3 Se emplea la traducción de RIPALDA, J.M[a]: *Escritos de juventud de Hegel*, ed. cit.

4 HEGEL, W.G.F.: *op. cit.*, pp. 239-240.

dirá la referencia al concepto moral positivo, lógica repercusión de los escritos berneses, pero, fundamentalmente y dada o establecida la referencia respecto al concepto moral no positivo, inequívoco índice de un no absolutamente explicitado proceso epistemizador de lo histórico.

Establezcamos lo siguiente:

1. La diferencia radical entre el objeto del concepto teórico y el objeto del concepto moral.

2. A lo que viene a añadirse con posterioridad la especificidad del concepto moral positivo y del concepto moral no positivo.

Es preciso detenerse en la reflexión hegeliana sobre la materia teórica del punto 2.

Concepto moral positivo: repercusión –como se ha dicho– de los escritos berneses. Se trata de una imposición –reconocida por el sujeto en base al temor o al respeto–. De cualquier forma, representación no asumida por la conciencia del sujeto, advenediza, ajena a su movilidad.

Es clave detenerse en la consideración de lo que Hegel introduce al final del primer párrafo transcrito donde, de la misma manera que en el segundo, plantea *una condicional* que abre una distinción más significativa que la fundamental que motivaba la redacción del fragmento. Refiere la hipótesis en base a la cual, confirmadas ciertas exigencias, el concepto moral puede ser no-positivo. ¿Cuáles son las exigencias de la no positividad del concepto moral? La condición exigida es directamente apuntada por Hegel: se trata de la posibilidad de una actividad que, en tanto desarrollada por el sujeto mismo, adquiera fuerza propia. Es decir, se trata de reconocer la capacidad productora moral del sujeto, de la conciencia, que descubre por sí misma la moralidad.

Y, al respecto, dos implicaciones teóricas conlleva el reconocimiento de la posibilidad del concepto moral no positivo.

1. La determinación bernesa de la positividad queda arrumbada, siempre y cuando se tenga en cuenta la contextualización de las distinciones aprobadas por el texto de finales de siglo: la encarnación de lo moral en tanto normativa interiorizada y vivida, al otro lado o más allá del imperativo con que se ofrece cualquier dogmática, fractura esencialmente la consideración crítica y unitaria del concepto moral previo. Pode-

mos adorar y obedecer la dogmática en tanto respuesta al respeto autosacralizado con que se presenta o en tanto imposición determinada por el temor a los castigos que anuncia; pero, por otro lado, podemos respetar las exigencias impuestas en tanto la conciencia asume su opción en sí misma, más allá de la sacralidad de su decir, interiorizado el deber o el ideal propuesto.

2. Más importante desde la perspectiva que aquí seguimos es la segunda implicación: Hegel parece admitir la posibilidad de un concepto moral no positivo, cuya relación con el objeto del concepto teórico debe establecerse. ¿Qué piensa del mismo, cómo define tal posibilidad y cuál es el objeto de este peculiar objeto moral?

Considerando los textos hegelianos, percibimos progresivamente una radicalización en la crítica al concepto moral no positivo, cuya dimensión anuncia ese proceso de epistemización de la conciencia que será magníficamente ilustrado en el inmediato período de Jena.

En el contexto del discurso, la admisión de un concepto moral no positivo debe ser reconocida como valoración transitoria de la vocación de la filosofía idealista en boga –es decir, Fichte y, en igual medida, Kant–. Esta admisión es la que será sometida a inmediata crítica –en textos contemporáneos y ligeramente posteriores–. Sigamos esta maduración para preguntarnos, más adelante, qué fundamenta la propia posibilidad del enfrentamiento.

La redacción del *Espíritu del cristianismo* evidencia una radicalización sobresaliente respecto a la posibilidad de un concepto moral no positivo, de la posibilidad de una moralidad no alienante por estar asumida plena y libremente desde la conciencia, de modo y manera que tal posibilidad va a quedar como signo histórico pero anacrónico con respecto a las posibilidades y necesidad contemporáneas de la Razón. Dos consideraciones muestran la autocrítica hegeliana y los iniciales indicios del sistema en formación.

A. *Por un lado*, es preciso hacer referencia al "alma bella", a su destino. Creo que la primera referencia hegeliana al tema se encuentra en el Primer Apartado de los esbozos del *Espíritu del Cristianismo*. Hegel ha definido la moralidad líneas antes como "la superación de una división en la vida". Y, en los párrafos siguientes, expone la tensión dramática a que está sometida *toda acción moral* en tanto que, siendo limitada y manifestándose exclusivamente en el acto de la acción misma, que-

da determinada a la particularidad sin alcanzar el objetivo de la unificación de lo opuesto. Es a renglón seguido cuando Hegel escribe este comentario aparentemente marginal:

> "Por eso que las 'almas bellas' (que son infelices, o bien porque son conscientes de su destino, o bien porque simplemente no encuentran satisfacción para toda la plenitud de su amor) son tan caritativas: tienen bellos momentos de fruición, pero momentos solamente. Las lágrimas de la compasión, de la conmoción, vertidas por razón de una acción bella son expresión de la nostalgia que surge a raíz de su limitación"[5].

De esta manera, inicia Hegel una reflexión sobre la que retornará en la *Fenomenología del Espíritu.* ¿Qué mueve al autor a tan lamentable valoración? Dedicará un Parágrafo a su análisis. Quede constancia del evidente tono madurado del Filósofo a la altura de 1806 –naturalmente–. Pero su lectura puede ilustrar retrospectivamente el sentido del párrafo citado. Detengámonos...

Nos movemos en el ámbito de la Moralidad. "La autoconciencia sabe el deber como la esencia absoluta", escribirá Hegel[6], introduciendo el carácter de la postulada armonía entre el deber y la realidad. La esencialidad del deber impone a la conciencia la representación de un mundo ordenado de acuerdo con el sueño de la propia conciencia. Hegel insiste en el carácter de postulado de dicha armonía. No es el exclusivo postulado al que se hace referencia: ha de introducir la sensibilidad en tanto la conciencia es esencialmente una conciencia tal, contingente y natural que, por lo mismo, determina la particularidad de los impulsos o inclinaciones[7]. El deber que, postulatoriamente en el ámbito de la Moralidad, debe alcanzar una armonización con la realidad se ve obligado, entonces, a jugar en un doble ámbito: el de la armonía con la "naturaleza, el fin último del mundo" y el de la armonía con "la voluntad sensible, el fin último de la autoconciencia como tal"[8]. Sobre tal esfuerzo ha de jugar dramáticamente el "alma bella". Ya que, añade Hegel,

> "lo que como término medio une estos dos fines últimos extremos que son pensados, es el movimiento del actuar real mismo"[9].

---

5 HEGEL, W.G.F.: *op. cit.*, pp. 271-272.

6 HEGEL, W.G.F.: *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966, p. 352.

7 Cfr. *ibid.*, p. 354: "En ella misma, la conciencia es esencialmente una conciencia tal, que para ella esto otro es una realidad libre, es decir, ella misma es algo contingente y natural. Esta naturaleza, que es para la conciencia la suya, es la sensibilidad, la cual tiene en la figura del querer, como impulsos o inclinaciones, propia esencialidad determinada para sí o fines singulares y es, por tanto, contrapuesta a la voluntad pura y a su puro fin".

8 *Ibid.*, p. 355.

9 *Ibid.*, p. 355.

¿Cómo conseguir la armonía? Desde luego, no en base al "desplazamiento" hipócrita que Hegel detecta en la exposición kantiana de los postulados de la Razón Práctica, en esa "Verstellung" que ignora una de las partes de la contradicción constitutiva para centrar su esfuerzo en la realización del otro –y, al respecto, es perfectamente legítima la observación no meramente "traductora" de Valls Plana[10].

Integradora, la buena conciencia va a iniciar la superación de las postulaciones contrarias. Dentro de su proceso de maduración ocupa un lugar fundamental el "alma bella" cuya importancia radica en el hecho de que

> "es la figura que inmediatamente precede a la reconciliación definitiva que ocurrirá en el perdón mutuo y que será la relación plena del concepto de espíritu"[11].

En un primer momento, pareciera que el alma bella ha logrado la reconciliación exigida por la buena conciencia. Los tonos triunfantes con que Hegel parece evocar la figura del alma bella tienen, no obstante, una insatisfacción: el alma bella está recluida en sí misma, cerrada a la exigencia de la comunicación, perdida en el espejismo de su moralidad. El juicio hegeliano es contundente:

> "Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta",

de modo y manera que

> "en esta pureza transparente de sus momentos, un alma bella desventurada, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informal que se disuelve en el aire"[12].

Se debe en este momento considerar el carácter de la valoración hegeliana del alma bella; cuáles pueden ser las evocaciones referentes de Hegel; cuál sea, finalmente, la diferencia con la alusión anterior a 1800 –de existir alguna–, y, en todo caso, valorarla.

---

10 Cfr. VALLS PLANA, R.: *Del yo al nosotros*, p. 296.
11 *Ibid.*, p. 307.
12 HEGEL, W.G.F.: *op. cit.*, p. 384.

Respecto a la primera cuestión conviene subrayar el carácter necesario del tránsito de la buena conciencia a través del alma bella, auténtica génesis superadora de la conciencia hipócrita: ella debe salir del sí mismo para que el contenido pleno de su moralidad, de su deber ser, sea reconocido.

Las referencias contemporáneas que pueden recordarse son, por otro lado, numerosas. Hyppolite ha señalado algunas de ellas[13]: Jacobi, Goethe, Schiller... No cabe duda de que el carácter interiorista del alma bella de la *Fenomenología del Espíritu* induce a establecer tales asimilaciones. Sin embargo, en el proceso de sus referencias, el gran lector de Hegel agrega algo sobre lo que quisiera detenerme algunos momentos. Escribe Hyppolite:

> "en la Fenomenología el retrato del alma bella cobra un significado muy distinto, aunque conserva los rasgos que acabamos de esbozar"[14].

Meditemos sobre la cuestión.

¿Se conservan los rasgos de las iniciales observaciones frankfurtianas?

Ha quedado dicho: el alma bella de la *Fenomenología* queda reducida en el sí mismo, absoluta y libremente interiorizado. El alma bella elige su no alienación; es esta decisión de la conciencia la que le anega en el vacío del inoperante sí mismo. ¿Era lo anunciado en los escritos de juventud? *Creo que puede disentirse profundamente.* Porque en el párrafo transcrito páginas atrás no se habla de una voluntaria recaída en el sí mismo, en el aislamiento, en la dejadez del mundo y en la resistencia a la enajenación en lo exterior que posibilitaría el reconocimiento de la conciencia otra del contenido supremo de la moralidad del alma bella, sino que se refiere, *sustancialmente*, la inadecuación entre la plenitud de su amor y la realidad que imposibilita tal realización. En la *Fenomenología* no existe inadecuación entre la cualidad del amor y la realidad que pretende modificar la conciencia impulsada por el deber ser, lo que provoca el dramatismo que envuelve al alma bella, sino inmadurez espiritual de la conciencia.

---

13 Cfr. HYPPOLITE, J.: *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu*, pp. 466-468.

14 *Ibid.*, p. 468.

Así pues, debe reconocerse que el significado del alma bella se modifica sustancialmente entre 1798 y 1806. Con anterioridad, el alma bella *era un resultado*; en la *Fenomenología* es una figura de la conciencia no plenamente desarrollada.

No conservando, por tanto, los rasgos identificadores el texto de 1806, ¿es cierto que el retrato del alma bella cobra un significado muy distinto –como afirmara Hyppolite–? Creo que tal afirmación debe ser, igualmente, matizada.

Porque por un lado, efectivamente, mientras que la belleza del alma en la *Fenomenología* debe ser considerada como un momento necesario en la evolución, en la formación de la conciencia, la referencia hegeliana de los escritos de juventud parece presentar la posición del alma bella como un momento desastrosamente teórico en la búsqueda del conocimiento del análisis eficaz de lo real. En los *Esbozos del Cristianismo*, el alma bella representa una posición de derrota ante la exageración de las propuestas asumidas por la conciencia referente a su "sí mismo", respecto a la cualidad del deber asumido. La precisión analítica de los escritos juveniles es cambiada por la consideración de la necesariedad de la conciencia bella en el proceso formativo de la conciencia y de la afirmación de la Moralidad. Es preciso, sin embargo, constatar que la admisión de la no positividad del concepto moral no plantea una crítica extremada. *Hegel constata una situación.*

Desde este punto de vista, la afirmación de Hyppolite sería cierta. Pero es preciso preguntarnos por la razón del sombrío destino del alma bella, tal y como queda advertido en los hegelianos escritos de juventud, ya que una certera respuesta nos informa de las propias vacilaciones teóricas hegelianas y del sentido de la crítica, a la vez que nos informa –implícitamente– de su ajuste de cuentas respecto a los discursos contemporáneos.

Desde mi punto de vista, ocurre simplemente que el alma bella rige su moralidad por un principio anacrónico. Existe un abismo entre el horizonte de sus singulares actividades y la necesidad de lo histórico. Tal enfoque crítico bordea ya los límites de una ciencia de la conciencia, cuya exposición y cuya condición de posibilidad pone de manifiesto que el tiempo del alma bella ha sido superado: la época de la determinación de la moralidad en el marco de la particularidad ha desaparecido. El moralista no positivo es un desarraigado, *un ser sin patria.* No son ajenos a esta consideración los cambios padecidos por Hegel en su considera-

ción de Grecia, tan oportunamente señalados por Lukács. De ser así –como inmediatamente veremos–, no podría hablarse de *significado distinto* sino, acaso, de maduración en la reflexión del ser de lo histórico.

Pero no se olvide la constatable diferencia señalada: el alma bella de la *Fenomenología* es norma necesaria. En la referencia de los escritos de juventud es presentada como *equívoca* posición teórica. ¿Pero se trata simplemente de esto? ¿Una posición teórica inadecuada? Otra lectura es posible de considerar los textos contemporáneos.

Veámoslo.

Llamaría la atención sobre los juicios que le merece a Hegel la situación alemana, severas advertencias al afirmar que

> "ha desaparecido la universalidad dominante como fuente de todo derecho, porque se ha aislado, porque se ha convertido en algo particular"[15],

junto a las que discurren reflexiones esclarecedoras acerca de la acronía de la ley y las necesidades de los sujetos del tenor de la que incluye en "Que los magistrados sean elegidos por el pueblo", donde se lamenta de la ceguera de aquellos que

> "creen que las instituciones, las constituciones, las leyes que ya no concuerdan con las costumbres, las necesidades y las opiniones de los hombres, y de las cuales el espíritu ya había huido, pueden seguir subsistiendo y que continúen suponiendo que las formas por las cuales el entendimiento y los sentimientos ya no tienen interés son suficientemente poderosas como para constituir el vínculo de unión de un pueblo"[16],

o de las presentes en el inicial borrador para la Constitución para Alemania.

Con tal contextualización –que no parecerá improcedente– sería posible interpretar la referencia al alma bella de los escritos de juventud como ineficaz posición teórica *en relación a la madurez del tiempo.*

¿Hacia dónde sería posible inclinarse? Seguramente, Hegel está madurando su crítica a las posiciones teóricas contemporáneas. Es preciso añadir este fragmento:

---

15 HEGEL, W.G.F.: *Escritos de juventud*, ed. cit., pp. 392-393.
16 *Ibid.*, p. 248.

> "La superación de aquello que desde el punto de vista de la voluntad, positivo, no se realiza ni por la violencia que uno mismo ejerce contra su propio destino, ni por la violencia que se sufre desde el exterior; en ambos casos el destino sigue siendo lo que es; la determinación, la barrera, no se aparta de la vida por la acción de la violencia. La violencia ajena es algo particular contra algo particular; el despojo de una propiedad, un nuevo sufrir. El entusiasmo de aquél que se encuentra encadenado es un momento terrible para el mismo, un momento en el que se pierde, recuperando su conciencia sólo en las determinaciones olvidadas que, sin embargo, no habían muerto"[17];

así escribe en la Introducción del borrador de la Constitución alemana. Este texto –y otros muchos que podrían referirse– parece inclinarse hacia una consideración del alma bella como lo anacrónico teórico en el presente. Por lo mismo, conciencia teórica que asume una realidad discursiva no adecuada a la realidad del tiempo: no estamos en el tratamiento de la *Fenomenología* donde el alma bella es un tránsito necesario. En los escritos de juventud, el alma bella aparece como lo extraño, lo ajeno, lo propio de otro espacio.

En alguna medida, la indicación de la epifanía de la universalidad, la consideración de la superación de la importancia de la particularidad, acerca el saber hegeliano a los inmediatos escritos de Jena. La madurez histórica impone formas teóricas adecuadas: no será, como puede comprenderse, la situación de Jena donde, para Hegel, las formas inmaduras de la conciencia deben vivirse hasta la plenitud que articula el ser del sujeto con el horizonte de la realidad de lo histórico.

Pero, ¿qué ha superado Hegel? ¿Qué se prepara a escribir?

Dada la situación hegeliana de 1798, teórica y biográfica, no podemos olvidar la presencia de Hölderlin y sus contemporáneos trabajos. *Creo* que la crítica al alma bella está inspirada fundamentalmente por los escritos de Hölderlin. No puede tratarse de otra referencia: pues en el contexto histórico nadie ha podido precisar el ser contingente e histórico del deber ser del modo y manera como lo hace el reencontrado amigo. Las doctrinas de Kant o de Fichte, inmediatas evocaciones, desconocen la insinuación del pateţismo hölderliniano: la formalidad de sus morales respectivas asegura la posibilidad de la autocomplacencia ya que los imperativos kantianos señalan la posibilidad de la realización moral, de la misma manera que el "progreso por el progreso" de la conciencia –que Fichte afirmará en *El destino del hombre*– estando anunciado en las versiones iniciales de la *Doctrina de la Ciencia* –especialmente gra-

17 *Ibid.*, pp. 391-392.

cias a la producción de los conceptos de "sentimiento" y "anhelo"–, garantiza la posibilidad de la realización moral.

Y, al respecto, sólo Hölderlin había planteado el problema de la derrota del yo, del vencimiento del ideal del mí mismo. Esto es fundamental, *desde mi punto de vista*: la referencia hegeliana al dramatismo de la conciencia no puede referirse –desde ninguna perspectiva teórica– a la conciencia teorizada por los idealistas superados críticamente por el poeta.

En resumen: Hegel señala la inadecuación teórica de la posición hölderliniana, *alma bella*. ¿Inadecuación teórica o histórica? *Lo más probable* es que Hegel, a la altura de 1798, comienza a madurar la relación teoría-historia. Así, dicha relación se mantendrá en adelante; pero la necesidad del alma bella en el proceso de la conciencia, tal y como posteriormente se desarrollará, no parece importante ahora.

El Filósofo debe madurar todavía.

B. La pretensión inspiradora del sistema posterior parece luchar por sobresalir.

Hacia 1798 tal idea ya es indudable en cuanto a su formación genética, aun cuando requiera posteriores concreciones sin las que la literatura de Jena jamás hubiera culminado tan esplendorosamente. Por ejemplo, nos encontraremos en los esbozos para el *Espíritu del Cristianismo* con la advertencia reiteradamente machacona de la inadecuación histórica entre el estado de las reclamaciones de la Historia y la representación cuyo imperio exige la obra de los sujetos. Escribirá Hegel:

> "Si el espíritu se ha retirado de una constitución y de las leyes y si, en virtud de su metamorfosis, no concuerda ya con las mismas, surge una búsqueda, una aspiración hacia algo diferente. Pronto cada cual encuentra este 'algo diferente' en una cosa distinta; así surge una multiplicidad de formaciones culturales, de maneras de vida, de exigencias, de necesidades que, en la medida que lleguen a divergir, poco a poco, hasta tal grado que ya no puedan subsistir una al lado de la otra, producen finalmente un explosión, dando nacimiento a una nueva forma general, a un nuevo vínculo entre los hombres. Cuanto más suelto esté este vínculo, cuanto mayor sea la cantidad de cosas que deja sin unificar, tanto más simientes de nuevas desigualdades y de futuras explosiones hay en él"[18].

18 *Ibid.*, p. 267.

Es la consideración de la esencialidad gradualista de la historia que se representa en la progresiva epistemización de la conciencia: a su luz entendemos la anacronía del yo moral hölderliniano y la crítica a las resistencias históricas para diseñar y limitar las objetivas representaciones necesarias del yo histórico.

Una nueva idea de lo Histórico en relación a la maduración del sujeto parece insinuarse: el motor se define por el juego dialéctico establecido entre la madurez de la conciencia y las exigencias de la colectividad. Pero, ¿qué son los signos de la colectividad?

Hegel no parece haber avanzado excesivamente en la determinación de lo que, *moviéndose*, dictamina el anacronismo de figuras restantes y no actualizadas.

Ya antes de 1800, la escritura hegeliana había iniciado un camino de insólita originalidad que deberá ser precisada contundentemente y corregida parcialmente. Pudiera pensarse, inicialmente, que ha asumido el progresismo finalista caracterizador de la concepción histórica, común en líneas generales desde una perspectiva estructural y formal, a las generaciones de la segunda mitad del siglo XVIII. Basta releer cuidadosamente su actual teorización para comprender tanto los signos de una apertura singular como las insuficiencias a las que, muy pronto, deberá enfrentarse. Porque, en primer lugar, a lo largo de su estancia en Frankfurt ha comenzado a delinear la concepción de una dialéctica "romántica" que opera sobre la base de la oposición salvada en y a través del amor: tal figura garantiza el hecho de la perpétua movilidad.

La ambigüedad frankfurtiana, o, mejor, la lucha interior llevada a cabo por Hegel a lo largo del postrer bienio del siglo, se solucionará muy pronto: abordando la lectura de lo histórico y, obigatoriamente, definiendo el carácter *de esa objetividad en proceso que convierte a antiguas figuras* de la conciencia en seres fantasmales, anacrónicos recuerdos de un mundo ya superado.

Es preciso recapacitar sobre el alcance de estos atisbos sólo con posterioridad explicitados perfectamente o mejor desarrollados. Porque tanto el diseño de la reconciliación de los opuestos realizada en la figura del amor cuanto la aceptación tenebrosa de lo Histórico como permanente movimiento de reconciliación entre la objetividad y la singularidad significan un agresivo ajuste de cuentas crítico con los discursos im-

perantes en la contemporaneidad hegeliana y, especialmente, con la figura de un Yo que, habiendo superado el formalismo de las morales kantiana y fichteana, advertía míseramente acerca de la necesidad de reinstaurar lo perdido, mensaje último y sagrado de la Diosa agradecida con los elegidos.

En la última década del siglo XVIII hemos advertido una constante y rapidísima maduración *del discurso desde la conciencia.* La vocación filosófica fichteana, que pretendía fundamentar el permanente progreso de la conciencia en tanto actuante desde la representación de la identidad del Yo –principio universal y necesario en tanto incondicionado, liberado de los oprobios de la empiricidad–, es mantenida; pero algunos de sus alumnos reconocen la incapacidad sistemática de la *Doctrina de la Ciencia.* Acaso más necesitado de garantizar el destino de su moralidad que de fundamentar científicamente el carácter de lo moral, plenamente convencido del objetivo deseado por el Yo, el discurso hölderliniano –como en alguna medida la literatura de Novalis– acepta *en el punto de partida* contenidos no necesarios de la conciencia: la singularidad del Yo y las lecciones de la Naturaleza son los más importantes. El problema filosófico se ve abocado, de esta manera, al tratamiento de la cuestión del procedimiento adecuado para la instauración de ese ideal moral plenamente reconocido en la conciencia –que no desde la conciencia–. La mera posibilidad de la instauración será lo que pone entre paréntesis, lo que niega, Hegel.

La utopía, cuyo horizonte consideró Fichte diseñado por el proceso revolucionario francés, exigida por la conciencia hölderliniana, buscada afanosamente por su héroe, Hiperión: *esto es lo que olvida Hegel.* El Hegel de Frankfurt advierte que la exigencia perteneció a otro espacio temporal: el alma bella del período será recuperada en Jena con las modificaciones ya señaladas anteriormente. Le resta a Hegel identificar el carácter de las des-adecuaciones: va a hacerlo diciéndonos que la exigencias del deber ser ideal de la conciencia pertenece a un determinado estado de la conciencia, tan necesario como transitorio.

El discurso de Jena tenía que llegar: no en razón de ningún finalismo sino porque, como ha quedado dicho, la palabra anterior insinúa em-

brionariamente los elementos que serán articulados sistemáticamente a partir de 1800.

No es necesario, ni sería seguramente procedente, abordar en escasas páginas un aproximativo balance al Hegel que se descubre en los escritos de madurez. El infinito acopio de referencias historiográficas me exime de lo que resultaría, con toda seguridad, vano intento. Pero, por el contrario, sería imperdonable no aludir a ciertas implicaciones del discurso, tal y como es gestado y desarrollado en el inicial lustro del siglo, que afectan directamente tanto al carácter de la superación hegeliana de los discursos pretéritos y contemporáneos cuanto al sentido de la herencia que recogerá la Filosofía del XIX para terminar de delimitar las exigencias posibles de la Razón que, hasta nuestros días, mantienen vigencia.

Así pues, he de intentar:

1. Diseñar las implicaciones derivadas de la originalidad teórica hegeliana.
2. Señalando a continuación los elementos que se mantendrán, bien como aceptados, bien como insinuaciones sugestivas que han de ser replanteadas.
3. Para mostrar, finalmente, la corrección del discurso hegeliano –algunos aspectos, obviamente, tan sólo algunos– operada en el espacio filosófico decimonónico.

Y antes de abordar los puntos propuestos desearía llamar la atención sobre dos signos limitadores plenamente de la inteligibilidad del discurso de Hegel. *Por un lado*, que la tendencia teórica parece fructíferamente insinuada por lo que respecta a la progresiva acentuación respecto a la importancia de ofrecer un diseño preciso de las representaciones objetivas del Espíritu cuyo ser define el lugar preciso –o inadecuado, como inmediatamente ha de verse– de las conciencias singulares o de los pueblos protagonistas. Tal observación es inseparable, *por otra parte*, de la consideración hegeliana respecto del punto histórico alcanzado: horizonte crepuscular y culminante que posibilita al Filósofo el rotundo decir de su ejercicio intelectual, la seguridad en la posesión del Logos de la Verdad. El párrafo final del Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, redactado en peculiarísima situación[19] es, quizá, la más significativa hue-

19 Cfr. la conocida carta a Niethammer, de 13 de octubre de 1806, en HEGEL, W.G.F.: *Correspondance*, I, ed. cit., pp. 114-115.

lla de la maduración de un proceso irreversible. Merece la pena transcribir el fragmento aludido, repetido hasta la saciedad desde todos los imaginables puntos de vista:

> "Como, por lo demás, vivimos en una época en la que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente y en la que aquella se atiene a su plena extensión y a su riqueza cultivada y las exige, tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima, razón por la cual el individuo, como ya de suyo lo exige la naturaleza misma de la ciencia, debe olvidarse tanto más y llegar a ser lo que puede y hacer lo que le sea posible, pero, a cambio de ello, debe exigirse tanto menos de él cuanto que él mismo no puede esperar mucho de sí ni reclamarlo"[20].

No es posible pasar por alto tan solemne afirmación, en la que parece insinuarse la epifanía irrevocable del privilegio de lo Universal sobre las exigencias contingentes de las conciencias particulares. Hegel pronuncia un diagnóstico de rotundas consecuencias; pero la desconsideración de lo singular sólo es inteligible precisamente desde la profesión de fe respecto a la maduración histórica de la conciencia singular que cuenta el Filósofo, vidente del Todo. O dicho de otra manera: las exigencias singulares del Sujeto culminan y se entrelazan históricamente con el imperio de lo Universal. La conciencia ha madurado: su maduración viene *significada por esta consciencia.*

Sobre esta perspectiva –relato de las formas en relación al Estado del Espíritu que concede rostro histórico a la conciencia en proceso y consideración de vivir en la plenitud, condición de posibilidad del decir de la Verdad– trabajará el Hegel de Jena hasta madurar el ejercicio intelectual de Berlín.

Abordemos en primer lugar la indicación respecto al exacto lugar que ocuparía Hegel en la historia intelectual de las relaciones subjetividad-Totalidad, tema obsesivo durante nuestra etapa clásica, y no tanto –o solamente– por deshacer el equívoco de la fraternal relación establecida entre nuestro Filósofo y Hobbes, por ejemplo, cuanto porque el tratamiento de la singularidad inadaptada ha de plantear a la Filosofía del siglo XIX un problema de honda repercusión, alcance y sentido.

Es imposible, inadecuado e infame teóricamente asimilar la soberanía de la Universalidad –representada en el Estado de lo colectivo que

20 HEGEL, W.G.F.: *Fenomenología del Espíritu*, ed. cit., p. 48.

desconsidera la singularidad– tanto con las prédicas del absolutismo cuanto con las exigencias estatalistas del totalitarismo contemporáneo. La segunda advertencia ha sido recordada en repetidas ocasiones por A. Gluksmann[21]; de la primera hay lamentables y abusivas insinuaciones tendentes a establecer la pureza de una línea teórica que uniría a Hobbes con Hegel haciendo de éste un aventajado discípulo de las pretensiones del filósofo inglés. Sin embargo, puede percibirse con facilidad la inconmensurabilidad de la distancia entre uno y otro. No hay que acudir mucho más allá de la investigación sobre el tratamiento –presente en ambos– de las formas políticas y de su objetivación en el Estado.

No es difícil constatar, al respecto, que Hobbes no reflexiona sobre la naturaleza del Estado en tanto fenómeno natural o en tanto –por usar terminología hegeliana– esencialidad peculiar de la realidad de lo histórico sino en tanto instrumento que se juzga necesario de optarse –como se opta– por la conveniencia de un progreso amenazado por la naturaleza humana. Y tal es el objeto del discurso de Hobbes, el punto sustancial que lo genera: reflexionar sobre la naturaleza humana a partir de unos a prioris determinados sustancialmente por la opción social hobbesiana. El discurso hobbesiano lo es del sujeto, de la naturaleza humana cuyo ser propio confirma la necesidad de los peligros del estado natural, *lo que exige* la reflexión sobre la adecuada maquinaria que impida la disolución de la colectividad una vez asegurada la supervivencia del Yo, amenazada con anterioridad.

Así, el discurso sobre el Estado es un discurso de lo subsidiario; imposicióin de una reflexión derivada del análisis de lo fundamental. Y desde tal perspectiva se origina el tratamiento de los adecuados comportamientos políticos que deba mantener el exclusivo encarnador de la soberanía. No son escasas las cuestiones a las que, al respecto, responde Hobbes. Sabemos, por ejemplo, que Hobbes debe plantearse el problema de qué límites pueden atenazar la iniciativa del Soberano. La consideración de este problema en Hobbes es fundamental para nosotros: para entender la radical distancia respecto a Hegel y para vislumbrar la introducción de una temática original en la filosofía hegeliana de indudables repercusiones posteriores.

Se conoce la situación del *Leviatán*: *no hay límites*. O dicho de otra forma: cualquier límite vendría a negar o poner en entredicho la propia

21 Cfr., por ejemplo, GLUCKSMANN, A.: *Los maestros pensadores*, ed. cit., pp. 135-152.

función del Estado o del Soberano cuya aparición en la Historia viene exigida por los amenazantes peligros inmanentes a la naturaleza humana, que sobreviven a la realización y juramento de obediencia al pacto. Todo está permitido salvo, naturalmente, el olvido por parte del Soberano de su razón de ser, de la lucha por asentar la colectividad que garantiza el progreso y por asegurar la vida de los ciudadanos. Todo está permitido, se ha dicho. Efectivamente: ni el carácter de la verdad

> ("pues no pongo en duda que, de haberse opuesto al derecho de dominio de cualquier hombre o al interés de los dominadores, la doctrina según la cual los tres ángulos de un cuadrado deben ser iguales a dos ángulos de un cuadrado hubiera sido no ya disputada, sino suprimida de raíz y quemados todos los libros de geometría en la medida del poder de aquel a quien interesara"[22]),

ni la práctica de los ejercicios más indecentes

> ("pues la tortura no debe usarse sino como medio de conjetura y luz, en el posterior examen y búsqueda de la verdad"[23]),

ni la exclusión sistemática de los bautizados por el poder como herejes[24] pueden detener la mano del Soberano.

Meditemos sobre este punto: ¿qué significa realmente el reconocimiento de la conveniencia de tales medios? Algo transcendental desde el punto de vista del análisis social, y que será inmediatamente olvidado aunque discurra subterráneo, sin expresión política, en los discursos de finales del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII: pues el filósofo inglés reconoce y admite la supervivencia, la contemporaneidad histórica de lo denominado infame, del enemigo del contrato consensuado. Siendo el egoísmo natural al hombre nada más natural que el signo del egoísmo en la universalidad de los sujetos: esta presencia legitima la extremada actuación del Estado que se manifiesta plenamente antes en lo que debe reprimir que en lo que contribuye a realizar.

No debe olvidarse esta conclusión: la inexistencia del límite en la actuación del Estado está condicionada por la supervivencia de lo infame, de los impulsos aniquiladores humanos.

Nada recuerda en tal decir la culminación de Hegel. La concepción histórica hegeliana opera sobre el reconocimiento de las sucesivas ade-

22 HOBBES, Th.: *Leviatán*, ed. cit., p. 206.
23 *Ibid.*, p. 238.
24 Cfr. *ibid.*, p. 204.

cuaciones entre la necesidad y las transitorias reconciliaciones imperfectas hasta el final de la culminación. Su interés teórico se asienta y centra sobre el análisis de las figuras de la conciencia que se identifican en la representación objetiva del Espíritu.

Sabemos, sin embargo, que no es tan perfecta la adecuación de lo histórico: podemos reconocer, por un lado, la afirmación hegeliana según la cual toda conciencia singular transcurre los momentos pretéritos de las formas superadas; podemos reconocer, por otra parte, las referencias hegelianas al "alma bella" como conciencia incapaz de reconocer la importancia del lenguaje, la fundamentalidad del reconocimiento de los elementos positivos de su moralidad. Podemos reconocer, aludiendo a un episodio más conocido en virtud del permanente recuerdo del discurso marxista, la muerte en la ignorancia del amo, condenado a perderse al mantenerse ineficazmente en la inmediatez del siervo y de la materia trabajada por éste... Es decir, como en Hobbes mismo, también el discurso hegeliano admite la existencia del excluido de la Verdad, la presencia de quien carece de la potencia para reconocer la situación contemporánea de la madurez de la conciencia.

Lo fundamental para nosotros en este momento es tanto la señalización del surgimiento de un discurso de la verdad en Hegel, la fundamentación de la necesidad histórica de las formas, contra el discurso de la utilidad hobbesiano y que vendría a corregir las ansias ilimitadas del soberano en cuanto a la adecuación del instrumento, cuanto el muy diferente tratamiento que merece el excluido del logos histórico de la Verdad. *Sobre ambas cuestiones no sabrá dejar de pensar la filosofía que se alarga hasta nuestras más íntimas jornadas.*

Ambos factores están interrelacionados profundamente. No es mi interés personal en este momento describir los contenidos de la Verdad hegeliana; basta recordar en qué medida la naturaleza dialéctica de la misma implica el reconocimiento en tanto tal de discursos que la posteridad subsume en su propia manifestación. Frente al carácter arbitrariamente adoptado por las filosofías, empeñadas en polémicas escasamente fraternales, Hegel reconoce la conveniencia temporal de discursos ajenos que la conciencia madurada valora en tanto manifestaciones tan singulares como determinadas, tan verdaderas histórica como actualmente superadas. Es el abecé del discurso hegeliano, su horizonte definitivo.

Esta capacidad integradora del discurso hegeliano de la Verdad es el que modifica la propia actitud de nuestro Filósofo hacia el excluido, tratamiento que supera y modifica las consideraciones clásicas.

Hegel rompe radicalmente con este sinuoso tratamiento. En el gradualismo histórico hegeliano, que establece el paralelismo entre la Verdad que se manifiesta y la conciencia, sentando los instantes epistémicos que padece ésta, la presencia de lo otro, la visión de los restos pretéritos, es infame pero no es un peligro ni insinúa la posible y deseable transformación: la conciencia que no consigue su maduración, que permanece anclada en espejismos del pasado, es aceptada en su patetismo. Todo sujeto resume, como apuntará Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, esa macrohistoria que parece biologizarse en cada individuo: pues bien, aquí está incluido el reconocimiento de la conciencia excluida. Esta es la excepción de la Ley. Su lugar teórico es el del signo anacrónico respecto a la temporalidad madurada.

Un nuevo discurso sobre lo excluso queda, así, inaugurado. No suprime los otros: en nuestro mundo contemporáneo, la convivencia de las formas de tratamiento de lo Diferente garantiza la presencia del tratamiento hobbesiano, del tratamiento liberal y del propio acercamiento de Hegel. Creo, no obstante, que la tendencia histórica acentúa la importancia de la visión del filósofo alemán. En su discurso no se refiere lo diferente que amenaza y que, por lo mismo, exige la eficaz represión; ni se señala la oportunidad de una igualdad a cuyo establecimiento ha de tender el bienhechor Estado. Hegel describe los momentos de la maduración histórica, recogiendo el monólogo de la voz extraña y analizando su decir como culminación congelada en cualquier instante previo a la realización presente: tales conciencias pueden ser conciencias biológicamente inmaduras; pueden ser, igualmente, conciencias de sujetos incapaces de llegar a la plenitud de la Racionalidad. El niño, el alma bella, el escéptico, el amo: figuras de lo retrasado en relación al momento actual –1806–. Pero, en cualquier situación, existió el adorador del pasado, recibiera los nombres que recibiera. Estaba ahí: no como enemigo sino, mucho más simple –más peligroso–, como alma perdida más allá de la realidad.

Qué implicaciones arrastra esta consideración novedosa de lo excluido, asentada sobre una nueva forma de describir la Verdad... *Quisiera hacer referencia a dos consecuencias.*

La primera es la siguiente: *Hegel dicta la imposibilidad de la ideología* –por abusar de una terminología post-hegeliana–, entendida ésta como forma inconsciente de pre-saber que determina el real decir del discurso y el sentido de la acción. Es preciso detenerse en el sentido de la evolución hegeliana o, mejor dicho, en el carácter superador de su discurso con respecto al tratamiento clásico e idealista.

Late en buena parte del discurso clásico una irrefrenable tendencia a afirmar la identidad del sujeto sobre la necesidad de la diferencia. Ser sujeto, efectivamente –al menos en la línea fundamental del discurso empirista y no en menor medida en el racionalismo post-cartesiano– no es otra cosa que afirmarse o situarse ante el mundo en tanto conciencia determinada por la singularidad del encuentro sensorial irreductible que deriva, precisamente, en posiciones morales (y políticas) varias o en tanto conciencia que actúa en relación a otras, número entre ellas o apasionado por la extrañeza de varias circunstancias.

Este punto de partida, embrión protomaterialista contra el que se enfrentará la fundamentación idealista en virtud precisamente de la invocación rigurosa científica que, paradójicamente, había inclinado el saber hacia el tratamiento de lo singular-necesario, amenaza –con absoluta naturalidad– con convertir la Filosofía en saber de lo singular, esto es, literatura. Los Filósofos del XVII y del XVIII lo reconocen; y, por otra parte, las consecuencias disolventes que implicaría el desarrollo coherente de esta aceptación de la singularidad como acto fundamental y fundacional de la escritura chocan frontalmente con el objetivo del propio discurso. El relativismo gnoseológico diderotiano –que hubiera debido consumarse lógicamente en un relativismo moral e, incluso, político– o el inicial escepticismo humeano son ejemplos paradigmáticos del amenazador horizonte. Que debe ser corregido, impedido, *prohibido.* De aquí, que el esfuerzo filosófico más magnífico consista precisamente en la labor de reunificación, en la producción teórica de categorías que subsuman la constatación de las diferencias naturales en la unidad de un reino gnoseológico, moral, político –incluso estético: aunque este reino permanecerá cerrado a las pretensiones unificadoras durante una extensión temporal más dilatada dado el carácter libérrimo de la propia producción artística–. ¿A qué pueden resumirse teóricamente los discursos de Bacon, de Hobbes, Locke o Hume sino a la esforzada tensión por presentar opciones metodológicas, políticas o morales que resolvieran la evidencia del caos directamente deducible del privilegio que los procesos inductivos o las experiencias fundamentan? ¿Y qué otra cosa podría esperarse sobre la consideración de una crítica histórica que previene

contra los conjuntos idolátricos albergados duraderamente en la conciencia o que considera el enmascaramiento bajo cuyo cuidado el alma rousseoniana ha quedado difuminada? ¿No deviene la filosofía espinosista en el más orgulloso y sorprendente dictamen sobre las naturales diferencias que deben reunificarse en las vías intelectualistas, inequívocamente generadoras del sentimiento comunitario e idéntico de la felicidad? ¿Acaso no late la paradoja en Diderot?: entre sus ciegos y el reconocimiento de la ley natural pervive idéntica tensión que la habida entre la peculiarización singular del sujeto lockeano y la referencia al psicológico estado natural que tan sólo permite presentar las diferencias como hipótesis teórica inicial corregida a lo largo de la madurez del discurso.

El discurso idealista queda señalizado por su oposición terminante a mantener esta insoportable tensión: de Kant a Fichte *se recorre la instancia clave*. Ella refiere la caída del respeto aún mantenido en Kant hacia la experiencia y que Fichte borrará definitivamente. Ante nosotros, la perversidad del saber que comunica el Espíritu al Yo en *El destino del hombre* –la más rotunda advertencia sobre los peligros idealistas que realizarse pueda– establece el omnímodo reinar de la conciencia para la construcción del Saber. El mundo, la realidad del mundo, queda como un *tener que*, como un *debe existir* ligeramente vinculado a la conciencia en tanto implicación directa de su esencia activada; pues de otra forma la definición sustantiva de la conciencia sería una proposición absurda. Siendo verdad demostrada, debe serlo igualmente la realidad de una materia sobre la que operar, una realidad que transformar.

Un camino teóricamente inmenso, sobre todo en comparación a la escasez de años durante los cuales es recorrido, se consuma: concretamente, de 1785 a 1800 la conciencia teórica parece enfrentarse decididamente a las vacilaciones del discurso clásico, ofrece una alternativa superadora que es radicalizada hasta presentar el rostro desfigurado de problemas anteriormente desconocidos. La fundamentación kantiana atrae hacia el sujeto el rigor de la explicación filosófica en virtud de la indicación del carácter transcendental de su operar gnoseológico; funda sobre sus estructuras cognoscitivas la necesidad de la moral que, no habiendo establecido Kant la absoluta inoportunidad de la experiencia, debe permanecer en un espacio de absoluta formalidad –pues su objeto se inscribe precisamente en el ámbito de lo inalcanzable a los sentidos–.

Es claro que Fichte deseó conferir contenido a las postulaciones abstractas y formales de su maestro. Hay suficientes evidencias de ello. Pero su intento de garantizar la cientificidad del salto quedan frustradas: des-

de la edición de 1794, con su referencia a la imaginación productora, pasando por la introducción y el comienzo de reflexión sobre la intuición intelectual, todo el discurso fichteano es un inmenso e inacabado esfuerzo frustrado. No en tanto se obvie el tránsito de los principios formales de la Ciencia a la empiricidad, sino, fundamentalmente, porque la explicación no es convincente desde la pretensión deductora de la Filosofía y del saber que se exigen.

El patetismo, como señalara hace años Gueroult, es signo clave de la filosofía fichteana. A la altura de 1802, Fichte ha logrado llevar hasta el extremo los fundamentos exigidos por la filosofía kantiana. Y este es el resultado:

> "Lo único que debe importarme es el progreso de la razón y la moralidad de los seres racionales, y solamente por el progreso mismo"[25].

¿Puede imaginarse formalismo mayor? ¿Fracaso semejante si tenemos en cuenta que la necesidad de determinar la singularidad del Yo y del mundo empírico en que aquél se desenvuelve eran exigencias fundamentales del objetivo de su discurrir?

En esta sospecha habían comenzado a madurar los componentes del círculo de Tubinga –como ampliamente se ha mostrado–. Hölderlin representa un punto clave: admite la ineludibilidad *de lo singular en cada conciencia.* ¿Hay paso atrás? ¿Evocación clásica? Rotundamente no, porque falta en el poeta la búsqueda de una armonización que supere o identifique las diferencias. Por el contrario, como también ha quedado dicho con anterioridad, Hölderlin exige una armonía que mantenga la realidad de los opuestos, la evidencia de lo diferente o contrario.

En tal escenario teórico, que hemos cuidadosamente reconstruido a pesar de la dificultad que representa la consideración de textos frecuentemente fragmentarios, ambiguos o con carácter de meros borradores y de comunicaciones epistolares, surgiría Hegel. Es interesante observar el tratamiento hegeliano de la instancia inmediatamente recorrida –cuyos momentos son: Kant, Fichte, Hölderlin...–.

Lo realizará apasionadamente: a punto de culminar la redacción de la *Fenomenología del Espíritu* imparte su primer curso sobre Historia de la Filosofía –en 1805–. La lectura del manuscrito de Jena es plena-

---

25 FICHTE, J.G.: *El destino del hombre*, ed. cit., p. 165.

mente ilustrativa del signo del proceso que se abre para culminar –al que hay que añadir diversas adiciones posteriores no ya del puño y letra del autor–: el "topos" del sujeto idealista quedará limitado en tanto proceso de sucesivas instancias que preparan el acto final de la reconciliación. Kant y Fichte figuran en la escritura científica y académica del científico Hegel como emblemas de una *conciencia madurando*, cuyo fruto deviene ser con la propia y auténtica filosofía de quien ya está capacitado para leer con la soberbia que facilita la epifanía gloriosa del triunfo.

Ya hemos insistido sobre este carácter integrador de las conciencias previas; no insistiré en el carácter, en todo caso discutible, de los procesos lectores hegelianos. *Discursivamente*, interesa señalar cómo Hegel reconoce la necesidad de los discursos ajenos que interpreta como precisas preparaciones de su Decir. La necesidad del discurso histórico significa, paralelamente, la realidad del ser de una expresión y la posibilidad de restos discursivos cuya vida, más allá del ser de la Verdad, se admite nada problemáticamente.

Nadie puede pensar que Hegel repite, ni siquiera lejanamente, el esquema formal del discurso clásico. Todo parece modificarse.

Porque las filosofías clásicas negaban las repercusiones morales y políticas de su tratamiento de la singularidad en virtud de categorías abstractas que fundamentaban la consideración extratemporal de la realidad humana. El "topos" de la conciencia habría sido siempre idéntico: en resumen, se negaba la función y el poder de lo ideológico mediante la producción intelectual de un universo de categorías filosóficas capaces de resumir lo diferente en la identidad del concepto tan marcadamente formalista que acierta a incluir lo más desemejante –al respecto, los esfuerzos de la filosofía ilustrada, especialmente de la francesa, son rotundos, significativos y extremados.

Hegel no parte de esta negación apuntada al comienzo del anterior párrafo; en este sentido, es deudor de la génesis del pensamiento sobre la historia que se abre paso a lo largo del XVIII. Pero no lo hace en virtud del reconocimiento de la singularidad entendida prekantianamente. El Filósofo *redefine la singularidad*: ésta se realiza no a partir de la diferente organización sensorial sino desde la distinta figura que la conciencia encarna. La epistemización del sujeto coloca el rigor sensorial en un muy secundario lugar; imperio definitorio de la animalidad, su presencia es signo de un antiguo estado superado por la aventura humana.

La negación de la función de lo ideológico, en Hegel, es, así, peculiar y superadora de lo antiguo. No puede negar la capacidad de otra posibilidad de conciencia determinada por la diferencia de la estructura organizativa sensorial porque ésta misma es un efecto subordinado a la necesaria forma histórica de la conciencia. Contrariamente a lo que hicieron las filosofías prekantianas ya no se trata en Hegel de cortar el camino *a otra posibilidad: en él, ésta misma carece de sentido.*

Pero, ¿no habíamos dicho que el alma bella, el amo, el niño...? En nada contradice nuestra conclusión sobre la imposibilidad de lo ideológico –definido con anterioridad– la constatación de conciencias excluidas del rigor madurado del tiempo. Porque ellas no son posibilidades alternativas de la Conciencia presente: son efigies representativas del pretérito, y nada más. Su realidad no está determinada por necesidad alguna, es más, no ofrecen nada, su única realidad es la de carecer actualmente de lugar. Son conciencias determinadas por *el no ser ya de su tiempo*, plenitud del ayer y ser de la nada en el tiempo de lo presente. El alma bella, *lo excluso en Hegel*, ha olvidado la fundamentalidad del ser: la movilidad del tiempo, la necesidad de lo histórico, la naturalidad del rigor dialéctico.

Y si esto es así, si el alma bella es definitoriamente un recurso del pretérito, ¿qué puede hacerse? El Estado debe ser fiel a su designio: vocear el lugar del encuentro entre lo Histórico y el Espíritu. Los ciudadanos encarnan con obediencia lo necesario: no hay elección. No hay contrato: la conciencia tiende a saber, *sabe*, lo que debe amar. A los seres fugitivos de la historia del presente les corresponde la más turbia de las marginaciones, incluidos en el interior del círculo remarcado por el cordón sanitario del ser de la sabiduría. No hay poder que les represente porque el Estado que su conciencia exigiría y desea, el "topos" urbano y político con el que sueñan, cubrió su destino siendo superado en la continuidad necesaria de lo histórico, en la instancia de plenitud del Ser. No hay otro pensar posible que el del Estado: pero no porque el Estado venga a imponerlo, sino porque sus formas jurídicas representan aquello mismo que encarnan las conciencias maduras. No hay otra ideología posible que la del Estado; pero no porque se establezca o refiera la necesidad de un Estado dotado de principios tan ampliamente abstractos que todo sujeto pueda quedar incluido en sus órdenes. No hay ideología, en Hegel, porque el reino de la Verdad desconoce la posibilidad de otros decires surgidos en la sociedad civil más allá del exclusivo, esto es, del discurso que la sociedad recoge como Verdad.

El avance hegeliano es impresionante, desde una perspectiva cultural, filosófica y política, si se tiene en cuenta las exigencias sociales del sujeto social hegemónico. Su gradualismo corrige el idéntico carácter que podíamos hallar en las teorizaciones dieciochescas sobre la historia porque nuestro Filósofo no sólo recoge la verdad del hecho sino que, a un tiempo y fundamentalmente, las describe como estados epistémicos recorridos necesariamente, tanto genética como ontogenéticamente, lo que viene a suponer la presencia de momentos desacordes con la necesidad del Espíritu.

Páginas atrás se adelantaba la importancia que tienen dos implicaciones derivadas de la concepción hegeliana. *He hecho referencia a la primera, esta original forma de leer lo histórico como imagen que no excluye otras posibilidades a las que considera, sin embargo, como conciencias enfermas. Todo lo otro queda atrás históricamente aun cuando, empíricamente, la contemplación de su realidad –de la realidad de lo anacrónico– deslumbre.*

Refiramos, entonces, la segunda...

Quisiera referirme ahora al aspecto prioritario desde la perspectiva que aquí pretendemos dibujar y, acaso, el signo clave que orienta las propuestas contemporáneas, si no desde el punto de vista de la cercana inspiración al menos en cuanto a la problematicidad que deja planteada: me refiero al papel del Estado en relación a las conciencias históricas, y no tanto en relación a aquellas que han devenido comprensivas de su función cuanto a las que aspiran y reflejan anacrónicamente estampas de lo muerto.

Es preciso acudir a uno de los textos donde Hegel es más explicito desde el punto de vista de la sistemática redacción de los modelos históricos y desde la perspectiva del diseño topográfico y de la razón de ser del Estado. Me refiero a su *Filosofía del derecho* y, particularmente, al compendio que en 1820 redacta reproduciendo y desarrollando de forma más sistemática[26] los contenidos de la Primera Parte de la *Enciclopedia.* Ordenemos, pues, la cuestión, ciñéndonos a algunos de los parágrafos comprendidos en 257-360.

---

26 Citaré por la versión reimpresa en 1968: *Filosofía del Derecho.*

Es posible identificar tres conjuntos detalladamente expuestos. *El primer espacio* al que es necesario aludir recoge el diseño topográfico del Estado presente: se trata de una dilatada invocación por parte de Hegel en la que queda delimitada la función de las clases (parágrafo 303), de los delegados (parágrafos 308-311) y del Soberano (parágrafo 279), apuntes claramente orientados a la consolidación del momento histórico en tanto respuesta a sus necesidades. Los parágrafos dedicados a tal cuestión conforman el *segundo conjunto*, incardinando de hecho la teoría hegeliana sobre la arquitectura del Estado con el conjunto de su doctrina. En este aspecto, la reflexión hegeliana parece orientada a la caracterización del Estado moderno, en su sustancia y no ya en las formas empíricas a través de las que la misma se realiza, que es presentado como la realidad de la idea ética (parágrafo 257), de una idea que se concretiza (parágrafo 260), dándose el Espíritu realidad a sí mismo en el proceso de la historia universal (parágrafo 259). El Estado moderno, aparece así, como la representación histórica de un proceso culminado.

Sería ineficaz para nosotros detenernos en este punto, ya que si la teoría hegeliana adquiere importancia radical para la conciencia contemporánea no lo es sólo debido a su indicación de las representaciones históricas progresivas originalmente caracterizadas sino también en virtud de la caracterización del momento definitivo y de sus inseparables secuelas.

Tercer conjunto, pues. Son abundantes los parágrafos dedicados a esta reflexión caracterizadora de la actual representación. Por ejemplo, los parágrafos 258, 260 o 270 no pasan desapercibidos. ¿Qué señala, qué dice concretamente Hegel? Alude lisa y llanamente a la identidad reencontrada de la singularidad y lo universal. La Historia culmina en este momento gozoso de encuentro cuya sombra es el Estado. A éste, realidad y encarnación del Saber Absoluto, debe someterse la singularidad de la misma manera que, sólo bajo su designio, encuentran sentido y realidad plena los núcleos básicos del momento histórico –como familia y sociedad civil– (parágrafo 261). Ninguna observación respecto a procesos de aniquilación o represión se señalan como sustanciales de la relación entre lo universal regido por el Estado y lo singular o sus formas básicas de manifestación: *la identificación entre los extremos encontrados es absoluta.*

El carácter de esta identificación dinamita de hecho el sentido del discurso clásico, la escritura prekantiana sometida a la necesidad de pensar las relaciones Estado-singularidad. Porque la universalidad clásica

era el agregado matemático de los sujetos cuya comunidad de intereses requería el discurso sobre la identidad natural de los intereses subjetivos y un diagnóstico paralelo sobre la desobediencia. La legitimidad del Estado se asentaba, efectivamente, sobre su propia capacidad para administrar el equilibrio.

Contrariamente, la Universalidad hegeliana está lejos de ser determinada por la agregación matemática de las subjetividades. Goza de autonomía respecto a las conciencias porque su realidad representa la hora del Espíritu. Naturalmente, la evolución de la conciencia del sujeto puede y debe asumir la realidad del encuentro, o, mejor dicho, la asume de hecho. Pero, no asumiéndola, *nada debiera corregirse teóricamente.* El reconocimiento de la autonomía de lo estatal en relación a los sujetos que conviven con tal manifestación significa la entronización ya no interrumpida de la teoría de lo político. Desde Hobbes a Hegel madura en este sentido una línea triunfal a cuya sombra se mueve el discurso clásico deseando presentar el Estado como reflejo de la sociedad. Hobbes había reconocido la posibilidad de un Estado separado de los individuos, extremado vigilante de los términos contractuales posiblemente violados por el ciudadano: para eso, y de ahí, la necesidad de la represión sobre el excluido legítimamente. Hegel, quien de nuevo reencuentra esta autonomía de lo político, opta, sin embargo, por otro camino –como se ha dicho con anterioridad–. Porque, por un lado, la exigencia de lo dialéctico impedirá siempre tamaña disociación: la conciencia evoluciona con la misma necesidad que las formas morales, éticas o jurídicas; de aquí, por otra parte, que la no-necesidad de la represión se transparente. ¿Sobre quién reprimir si, de hecho, Estado, Espíritu y conciencia son espectáculos estructuralmente ordenados, tan sólo reflejos diversos contemplados por la mirada de un Jano de mil ojos? Pero, ¿qué ocurre entonces con las almas bellas, con los escépticos, con las conciencias desgarradas que se resisten –o se saben incapaces– de avanzar en su maduración?

Llegamos al punto que quisiera señalar *apasionadamente*, en tanto la problemática hegeliana está, aún, entre nosotros. Porque la reflexión hegeliana sobre la función del Estado, sobre el carácter de su relación con la madurez de la conciencia, la indicación de que esta maduración efectiva culmina y se santifica en el reconocimiento de la necesidad del imperio de lo universal discurre paralela a la aceptación de *conciencias retrasadas*. Se ha dicho, a estas alturas, tantas veces... Pues bien: qué actitud adoptar ante ellas, no ante las conciencias maduras, sino ante las conciencias perdidas. Esta reflexión –que Hegel no abordara– obsesio-

na: su reflexión teórica *deviene para nosotros cuestión moral.* No hay transformación del problema... Ni mucho menos. Desde mi punto de vista, se trata de detectar una cuestión eludida por Hegel aunque presente o implícita en el concurso de sus reflexiones múltiples.

Exprésese de la manera que se quiera... La teorización sobre un Estado que representa la hora del Espíritu o de la mayoría de las conciencias ciudadanas –traducción laica del espíritu hegeliano a partir de la mitad del siglo– no puede desconocer la necesidad de un comportamiento respecto a esas conciencias perdidas, desobedientes respecto a la mayoría en la terminología post-hegeliana. Sea como fuere, el problema para quien está asentado firmemente en el reino de la conciencia dominante es el mismo: cómo mirar la sombra del sujeto que vive y padece desde otro lugar.

Quiero decir: el reconocimiento hegeliano impone la inconmovible rectitud del Estado, lo que explica, efectivamente, el desinterés por las supervivientes perspectivas múltiples de la singularidad. Tómese, si se quiere, como mera posibilidad en el marco de un instante histórico determinado; pero no puede olvidarse su existencia empírica. Incluso en la situación –seguramente deseada por nuestro Filósofo– de la no existencia de ninguna conciencia madura perdida, el reconocimiento de la biologización del proceso epistemizador impone la seguridad de que, junto a la conciencia reinante, otras sombras emergen –acaso infantiles, adolescentes, prefilosóficas...–. Así, la conciencia que describe la razón de ser del Estado debe acceder a la rotunda seguridad de la conveniencia del marginamiento de las conciencias individuales no exigidas por el logos de la Verdad. El convencimiento teórico de tal marginación es lo que califico como herencia moral asentada en el cuerpo de la contemporaneidad desde el discurso hegeliano. La forma histórica del discurso clásico es rotundamente corregida: mientras pudo pensarse la administración universalizadora del Estado en tanto éste resultaba ser el agregado del conjunto de subjetividades la virtud creció como tolerancia liberal, como fraternidad de esencia e interés. Hegel, abriendo el siglo más rápido de la historia de la humanidad, piensa un perfecto Leviatán cuyo diseño está orientado precisamente a la realización de la historicidad sustancial del Espíritu, más allá de los sujetos que operan y padecen en el tiempo, ser posible –el del Estado– porque la conciencia ha sabido liberarse de viejas cadenas, madurarse a sí misma sin que tal circunstancia teórica requiera necesariamente la universalidad.

El espacio hegeliano no podía mantenerse incólume. El desprecio a lo excluido y el carácter de la vinculación Estado-Espíritu serán temas

inmediatamente abordados. No se hará, ciertamente, de forma rigurosa desde un punto de vista teórico: resuena aún el eco feuerbachiano defendiendo la fundamentalidad de lo singular como si su maestro rechazado hubiese condenado en su día, efectivamente, la singularidad al constatar la epifanía del imperio de lo Universal. No se trata, matice-mos en segundo lugar, de profundizar el origen hegeliano: los autores que abordan el problema se sienten deslumbrados por el contorno político, por la precisa lucha de los excluidos contra la razón dominante.

Será la situación histórica que se alarga entre 1820 y 1850 la que va a exigir una nueva reescritura del lugar de la conciencia. El singular obediente y feliz de Hegel, el singular silenciado y marginado debido a su incapacidad, grita horrísonamente. Se levanta, reivindica su ser, mancilla la Razón del Estado... Una nueva etapa se abre: la última históricamente, ésta en la que aún nos debatimos, deudora teóricamente de la herencia hegeliana, rebelde contra sus precisiones teológicas y contra su triunfalismo exuberante.

Con y contra Hegel: tal es el drama.

Con Hegel porque seguimos abiertos en este espacio de gradualista consideración de lo Histórico que reconoce, paralelamente, la presencia de madurez e inmadurez, de evolución de la conciencia y de conciencia perdida. Con Hegel porque aún contemplamos al Estado como máquina diseminadora del logos de la Verdad. Contra Hegel porque la esperanza confesa de estar relatando privilegiadamente el curso del Tiempo desde la cumbre de la plena realización quiebra entre nosotros, más acostumbrados a la permanencia de la argucia de la Razón que a la seguridad de habitar un reino de plenitud. Contra Hegel porque la voz de los excluidos exige su Lugar, como si también poseyeran una parte de ese Logos desmembrado, de esa deshilachada Verdad que habitara en la razón de los Filósofos.

Manteniendo –o corrigiendo parcialmente– los aspectos positivos, la conciencia teórica de los dos últimos siglos lucha denodadamente por dar, por conceder un nuevo sentido a aquello que Hegel desoyó. *Estamos en la cuestión.*

EXERGO 4.

Existían excesivas almas bellas, dispuestas a hacer de la singularidad moral emblema, horizonte y razón para la praxis. La bandera de los excluidos se agita. Los discursos del siglo XIX deberán explicar la presencia no silenciosa de las conciencias desventuradas del texto hegeliano. El análisis de los procesos genéticos constitutivos y condicionadores de los grandes discursos que nos hablan desde el siglo, de las escrituras más significativas que dominarán la producción teórica, apunta contundentemente en tal dirección. Puede decirse, en una primera instancia, que el corpus textual del siglo abunda en su antihegelismo: Feuerbach, Marx, incluso Nietzsche. Pero se trata de un espejismo que, no falseando absolutamente la verdad de la escritura, no confiesa la totalidad de las causas generadoras. *Lo fundamental* será la constatación terrible para la conciencia teórica de la presencia de lo desobediente, de lo marginal importante, del alma bella que suspira aún por la culminación de su ideal.

Tal conciencia constatable hace que las alternativas apunten decididamente hacia la propuesta de un Estado gestionador de la universalidad de los ciudadanos. Es absolutamente fundamental reflexionar sobre esta anunciada equivalencia entre los sujetos/clases conflictivos y el Estado representativo. Lo es porque, en primer lugar, pareciera que la mirada retorna sobre el cuerpo de la clasicidad; lo es, más acá, porque Hegel no ha pasado en vano por la historia del saber, por la historia de ese específico saber conocido como Filosofía.

Si cotejamos nuestra textura clásica y, comparándola, acercamos su decir al ser de la escritura decimonónica, hallaremos identidades que sólo superficialmente pueden ser consideradas como puntos de la misma instancia: nuestros antepasados pensaron, efectivamente, un Estado representante legitimado de la totalidad de las subjetividades. Era el gran sueño, ese encuentro generoso que se produce en el interior de la sociedad civil reflejada en la grandiosa estructura corporal –metafórica– del Estado. Hegel anunció, como se ha relatado, la epifanía del final de tal

consideración, con las variaciones repetidamente aludidas, admitiendo la anacronía del alma bella y reconociendo que, consumado el ejercicio de la reconciliación, el imperio de la Universalidad –en tanto signo rector de la postrera identidad– había quedado establecido. *Esa finalidad leída* por los científicos contemporáneos, contrarrestada por la visión de la permanente y agudizada conflictividad social, les conduce hacia la revisión del decir hegeliano. Requieren un Estado de lo equilibrado, un Estado que no desconfíe de la idealidad del alma bella sino que la asuma. Es preciso considerar el signo del anunciado equilibrio.

Los episodios fundamentales son suficientemente conocidos aunque, desde mi punto de vista, no todo lo precisamente subrayados en el tema que ahora importa. Porque ese Cuerpo inmenso siempre presente en los discursos clásicos ya no aparecerá como representante sustancial de la sociedad civil, entendida ésta como agregación de la totalidad de las subjetividades sino como maquinaria equilibradora de los intereses en litigio, de las formas distanciadas de la conciencia por seguir empleando una terminología cara a Hegel. A tal redacción textual tiende el socialismo humanitario e idolátrico feuerbachiano y, con idéntica pretensión, la propuesta de la sociedad positiva comtiana. La consideración de la representatividad estatal decimonónica en su relación con la sociedad civil impone, sin embargo, un signo que la margina excepcionalmente del carácter de la representatividad liberal y clásica: las referencias políticas del XVII y del XVIII alaban el Estado en tanto garantía absoluta de la plena realización de lo singular. Esta confianza queda disuelta en la filosofía posthegeliana: el Estado es armonía de opuestos en conflicto y propone la realización comunitaria desde la propuesta de la negación parcial de cada interviniente conflictivo –trátese a nivel individual, trátese a nivel de clase, grupo o figura de la conciencia–. Lo evidente, lo que unifica a las filosofías del XIX en nuestro tema, es la aceptación de la necesidad de la negación parcial de cada sujeto histórico como requisito de la supervivencia social. Así, el ser del Estado contemporáneo no se presenta como garantía de la realización del sujeto sino que recomienda el ámbito de las necesarias negaciones.

La conciencia teórica acepta, define y describe, así, la *precisión del patetismo*. La infelicidad es el tributo necesario que impone la existencia de lo histórico: sobre siglos parece retornarse al contractualismo hobbesiano que imponía la dejación precisa de ciertos derechos, pero en 1810 los abandonos son colectivos, de grupo, de clase. Y lo que es más importante: *se sabe el conflicto*, es decir, se reconoce perpetuamente gestado y actuante en la dinámica del tiempo y de las relaciones intercla-

sistas, se describe desde la imposibilidad de la represión legal en tanto todo sujeto ha adquirido –al menos formalmente– el derecho a vanagloriarse del ser de su alma. Ciertamente, a tal resultado (convenido) se le denominará felicidad: no importa. Es la felicidad posible que se mueve y conquista en el ámbito decepcionantemente desgraciado de lo humano. La conciencia teórica no sabe abandonar su suerte trágica, dominada por la contemplación del acontecer inmediato: del XVII clásico al XIX posthegeliano ha discurrido el tránsito entre el Estado representante de la totalidad de las subjetividades y el Estado armónico de los grupos conflictivos que recomienda el abandono de partes del ser para asegurar la supervivencia del espacio que les da vida.

Desde tal perspectiva, ¿dónde queda Hegel? Las evocaciones de su discurso parecen reducirse al reconocimiento plenipotenciario del reino de la Universalidad reconocido en la necesidad actuante del Estado: signo retórico, no obstante... Pues, como ya se ha dicho, la Universalidad hegeliana significaba la maduración necesaria de la conciencia histórica dispuesta a aceptar los resultados precisos de la reconciliación y obediente para reconocer el castigo merecido por los inmaduros –ese castigo del no lugar–. Sólo desde esta perspectiva podemos aceptar las conclusiones de Maritain, Cassirer o Eric Weil: el privilegio estatalista hegeliano pasa a nuestro contexto teórico y político pero, contrariamente a como él lo pensara, no existe hoy conciencia de la plenitud vivida. El Estado hegeliano vivía sobre la consideración de las conciencias maduras, realizadas, plenas y contundentes; el Estado que anuncian Feuerbach o Comte se radica sobre y a partir del discurso sobre lo que cada sujeto/clase debe negar de sí mismo. Allí, el Estado era representación; aquí, el Estado es gestor de los acuerdos intergrupales sólo posibles desde el abandono de aspectos claves de la propia identidad.

La figura de la conciencia teórica decimonónica se esboza en un monstruoso pacto de gemidos. Con las nuevas y referidas alteraciones el problema acepta la calificación moral que había sido desconocida para nuestra clasicidad y que había sido eludida por Hegel. La conciencia debe enfrentarse a la gestión que subsume lo reprimido, que explica lo paupérrimo, que escribe la razón de lo indigno. Las reivindicaciones de una Ciudad Libre, tal y como había quedado diseñada en el idealismo revolucionario de Hölderlin, carecen de sentido: a lo que se arriba es a la conciencia de una incapacidad, *de su imposibilidad.* Nuestro destino queda surcado por la necesidad de dictar históricamente qué intereses, qué derechos o dimensiones humanas han de ser silenciados, retrasados, aniquilados. Nuestra conciencia está limitada, así, por las ausencias cuyo

rostro irá desfigurándose con el tiempo: la plena igualdad, la equiparación social, la realización total del sujeto. El discurso del XIX refiere con precisión la necesidad y los mecanismos de tal voluntario abandono. La reivindicación de la plenitud queda prohibida: su presencia evoca la conciencia superada.

Este proceso de la inmediata reescritura de las previsiones hegelianas, sucintamente descrito, es conducido fundamentalmente por Feuerbach y por Comte –como ha quedado aludido–, en tanto asisten al inicio de los conflictos entre las conciencias históricas.

En Feuerbach, jugará un papel fundamental la crítica a lo histórico, paralela a la consideración de la filosofía teológica hegeliana que encuentra eco en sus *Principios* y en sus *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía* para culminar con la fundamentación de las variaciones idolátricas subjetivas: planteará decididamente el signo colectivo de las mismas a partir de una consideración tendente a identificar las bases materialistas-sensoriales desde la que se construye o forma el sujeto, intentando una reunificación de los viejos planteamientos no culminados del empirismo clásico y de la nueva conciencia respecto a la naturaleza socioeconómica de las diferencias históricas y presentes.

Es tal base la que determina la conflictividad: y de tal sustancialización surge la postura feuerbachiana. La "fabricación" del ídolo comunitario humanista no ofrece tan sólo una esperanza superadora del caos sino que implica la operación encaminada a la reconciliación de lo diferente y la construcción del ídolo comunitario sólo posible en virtud de la negación de lo inasimilable de los signos idolátricos.

El Estado feuerbachiano es el reino del amor hacia lo que, no posible en el sujeto, se contempla en el otro. Puede señalarse, con toda razón, que en primer lugar supone Feuerbach la posibilidad conciliatoria de lo diferente en tanto esto jamás queda previsto como básicamente antagónico. Puede suponerse, igualmente, que no late conciencia infeliz en su propuesta: la comprensión de la conveniencia del ídolo humanista inunda de dicha tal conciencia. Esto es cierto, no cabe duda; pero ocurre precisamente que la producción del concepto de felicidad ya juega en el mundo presente, esto es, que la esperanza de la plenitud no se considera

sino como resto del pasado, reivindicación imposible, delirio ineficaz. La felicidad de la conciencia teórica consiste en saber que es precisa la negación parcial del yo como garantía de la salvación de lo humano y de lo colectivo. El delirio del reino celeste traspasado a la historia del hombre queda contenido: el imperio de lo humano es el espacio de la conveniente restricción. En el calvario del gradualismo histórico lo condenable inicia su suplicio: ello es tanto lo actualmente no procedente cuanto la reivindicación de un horizonte donde las diferencias no impongan la urgencia de un Estado represor de las partes sino recomendador de lo negativo de todas y cada una de las subjetividades específicamente conformadas.

Y, en líneas generales, tal es la postura teórica del naciente positivismo: ciertamente que las diferencias constatables en el texto comtiano obedecen a determinaciones muy diferentes. Donde Feuerbach señalaría el nivel materialista-sensorial, subrayará Comte la fundamentalidad del saber evolucionando. Pero idéntico será el diagnóstico social, al borde de apocalípticas situaciones, y pareja teóricamente la propuesta de un Estado superador de los protagónicos universos en liza que convienen acerca de la urgencia de la novedad armónica e integradora.

Exactamente igual que en el caso del filósofo alemán, lo que moviliza la reflexión comtiana es la constatación de una efervescencia conflictiva hasta el punto de que

> "si el ex-alumno del politécnico, víctima de la arbitrariedad real, no hubiera sentido el 'deber' de plantear lo que en el transcurso del siglo iba a llamarse la cuestión social"[27],

no habría podido culminar la teorización de la doctrina orgánica. Pero no se trata de una superficial obsesión: la obra de Comte deviene análisis permanente sobre las causas del conflicto observado y mantenido entre los protagonistas históricos. Y, así, en un texto fechado en noviembre de 1825, concluirá en un contundente testimonio valorativo sobre la situación social:

> "En el aspecto moral, la sociedad está hoy en un estado de verdadera y profunda anarquía, reconocida por todos los observadores, sean las que fueren sus opiniones especulativas. En último análisis, esta anarquía se debe a la ausencia de todo sis-

27 ARNAUD, P.: *La sociología de Comte*, p. 9.

> tema preponderante y capaz de reunir a todos los espíritus en una sola comunión de ideas. Las concepciones positivas han adquirido una extensión suficiente para anular de hecho la influencia política de la teología, e incluso de la metafísica, sin haber llegado a ser lo bastante generales todavía como para reemplazarlas en la dirección espiritual de la sociedad (...) Para terminar radicalmente con este desorden, que si pudiera prolongarse no daría otro resultado que el de la disolución completa de las relaciones sociales, la única manera es la de destruirlo en su principio, conduciendo hacia la unidad el sistema intelectual mediante cualquier procedimiento"[28].

Ni que decir tiene que la exclusiva alternativa válida será la defendida por la doctrina orgánica –pues el retorno de la metafísica o de la teología resucitarían, agudizados, los conflictos–: y, por otra parte, Comte reconoce que carecen de fuerza para un retorno eficaz.

¿Se trata de una consideración radical respecto al nivel degradado del acontecer histórico? Nada parece justificar tal posible interpretación, si tenemos en cuenta que las conclusiones comtianas sobre el decurso del tiempo parecen inspiradas por el progresivo asentamiento de niveles constantemente superados en su estado de perfección. El espanto ante la visión del presente es producto, en el discurso positivo, de razones mucho más cercanas y terminantes.

En el *Discurso sobre el espíritu positivo*, Comte alertará sobre las causas últimas que generan tal situación conflictiva, generadora del terror y desencadenadora de la necesidad de la doctrina orgánica. Realizando un análisis de los protagonistas del conflicto –pueblos y reyes genéricamente considerados–, concluirá que "habiendo nacido los dos para destruir, son igualmente impropios para fundar"[29]. La alusión a esta doble función no es gratuita: pues Comte está considerando que la instauración positiva del progreso y la restauración urgente del orden requiere, por un lado, la aniquilación de lo contemporáneo, su olvido radical, y, por otra parte, la fabricación de un edificio nuevo sobre la ruina que sostiene la incapacidad de los protagonistas conflictivos.

Las dificultades y problemas prácticos de la alternativa comtiana surgen de aquí, problematizando la satisfactoriedad de la propuesta política. Globalmente, debe iniciarse la reconversión espiritual de los actuantes a la causa de la doctrina orgánica, debe profundizarse en la educación de los sabios positivos que sean capaces de llevar adelante la prédica pedagógica de su aliento espiritual. El nuevo mundo se abre en el

28 COMTE, A.: *Primeros ensayos*, p. 212.
29 COMTE, A.: *Discursos sobre el espíritu positivo*, p. 79.

instante final de la conquista del espíritu humano de la inalterable verdad del término de su evolución. *Verdad* que obliga al abandono del teologismo y del saber metafísico que, biológicamente, cada sujeto vive y siente: el Estado comtiano lucha para que cada sujeto se olvide de su ser, inmolándolo a la orgullosa soberbia del sabio orgánico.

La ciudad se recrea: más allá del ser de la subjetividad y fundamentando un Estado superador del conflicto, que exige *precisamente* el abandono del ser actual.

Naturalmente, la reflexión socializante o positivista de la primera mitad del siglo representan tan sólo una inicial instancia en la readaptación de la conciencia moderna. Pero lo fundamental ha sido dicho –y aquí excesivamente resumido dado que la lectura de los discursos evocados no era cuestión fundamental para nosotros:

1. El carácter gradualista de lo Histórico se reconoce en tanto no culminado *sustancialmente*: la contemplación de la diferencia, materialistamente definida por Feuerbach o desde la caracterización del saber en el discurso positivo, exige que el decurso histórico sea proceso de la imposibilidad de la plenitud (teoría).

2. La función del Estado se cierne en torno a sus posibilidades armonizadoras de lo opuesto, ser no representativo del todo sino vigilante del ideal comunitario que es producido al margen de la consideración de la sustancialidad de las oposiciones y que puede y debe ser asumido por el conjunto de la ciudadanía (política).

3. Lo que exige la negación del ser de sí mismo, el olvido de aquello diferente inaceptable para el otro –y que, paradójicamente, en tanto tal, es lo que especifica el ser último de la identidad del sujeto (moral)–.

Sí... Otros discursos elevan su voz en pleno XIX: Marx, Nietzsche... Ellos renuevan la posibilidad de un sujeto plenificado. Y lo hacen en tanto su punto de partida es muy otro: cortan con la tradición, detecta el uno la imposibilidad de la armonía, se rebela el otro contra el sentimiento que requiere como necesaria la negación de la diferencia que singulariza. Pero tales discursos están condenados al marginalismo, actúan

desde el límite, confiando primeramente en sentar las posibilidades de su decir, exigencia que les es negada por la conciencia histórica. Paréntesis. Acaso horizonte hacia el que caminar, quizás indicio de la necesidad de otro origen teórico que no sea el de deber pensar desde los tres puntos enunciados.

Y todavía habitamos este orden. La supervivencia impone el control del deseo, la eliminación de rasgos singulares de mi identidad que, sustantivamente, abren y mantienen el conflicto con los signos de otra identidad contemporánea. Estigma individual éste: y que tiene una dimensión social, apenas citada sino superficialmente en el presente discurso. Pues también es preciso reconocer que la mirada del miserable está ahí en tanto necesaria e insuperable, que el sacrificio del inocente es inseparable del triunfo social, *que nadie está solo.*

El *Himno a la libertad* fue castigado: repetirlo o recordarlo merece la compasión o el castigo. Es delito o es vano.

CAPITULO VI

LA HORA DEL DOLOR DEFINITIVO. CAMINANDO HACIA ATRAS

26.

A partir del otoño de 1798, Friedrich Hölderlin asumirá conscientemente el carácter heroico y trágico de su destino, aceptando la irreversible perdición: en la anterior insistencia sobre el epistolario que le remite Susette Gontard ha quedado establecido cómo la esperanza en el surgimiento de una situación menos sombría discurre paralela a la conciencia de la inhumanidad de lo real y a la confianza en que un acontecimiento catastrófico enmiende el curso de las jornadas y la condena de los sentimientos. Ha de pensarse que la fatalidad de estos oscuros pensamientos habría madurado a lo largo de la difícil relación sostenida y, sobre todo, a partir del abandono de la casa del banquero Gontard; pero es el alejamiento de Frankfurt y el traslado a la cercana ciudad de Homburg lo que delimitará precisamente el nuevo lugar en que habitará su conciencia.

En efecto... Cuando Hölderlin se aleja de la amada, los testimonios inmediatos que se conservan para reconstruir su ánimo espiritual, paralelos a las misivas que ella le envía y a los frecuentes encuentros, ofrecen un inequívoco panorama. Quisiera referirme a cuatro facetas lo suficientemente explícitas: sus destinatarios son aquellas personas a las que Hölderlin retorna cuando las vicisitudes de su existencia empeoran o le amenazan. Su fiel hermanastro Karl, su madre, el amigo sincero que será por siempre I. von Sinclair, reducto ahora de la afectividad hölderliniana... No deseo, por el momento, sistematizar o subrayar los indicios que auguran el surgimiento de nuevas posturas y la profundización en el pensamiento o sistematización de antiguas insinuaciones –lo que será abordado en el siguiente parágrafo– sino, tan solo, indicar en qué grave medida los inmediatos eventos han desplazado a Hölderlin hacia otro lugar, cómo espiritualmente empieza a vivir la realidad desde otra perspectiva, sin aquella alegría que se expresaba a raíz del conocimiento de la filosofía fichteana o, más recientemente, con motivo del encuentro con Susette.

Las cartas a que me refiero están redactadas en una instancia temporal sumamente breve. Casi prácticamente en el mes de diciembre de

1798, puesto que la primera, dirigida a Karl, está fechada el 28 de noviembre y la última, destinada igualmente a su hermano, es finalizada el 1 de enero de 1799. El golpe espiritual que ha representado su traslado necesario a Homburg, donde Sinclair le recoge, acentúa y tiene, como he reiterado con anterioridad, innegables repercusiones intelectuales. Nadie se atrevería a negar la importancia de estas implicaciones que han de considerarse en un sentido de profundización del "humus" intelectual y filosófico previo por cuanto es innegable que no existe apertura de nuevos territorios en relación a lo que había comenzado a ser dicho en Frankfurt. La mera lectura de la primera carta escrita en el año nuevo ofrece una prueba que supongo incontrovertible. Retornaré pronto a la cuestión.

Importa fundamentalmente ahora la consideración de la situación espiritual desde la que Hölderlin opera, y que está en la base de su demencia cercana, anunciando ya la posterioridad dramática de sus oscuros años de enclaustramiento. Considerando estos indicativos testimonios puede limitarse casi perfectamente esta situación que limitaría con cuatro indicaciones.

En primer lugar, Hölderlin parece estar decidido al abandono de todo ofrecimiento social o público de la naturaleza de los que, hasta el momento, le habían servido para asegurarse un sustento pese a las frecuentes peticiones de ayuda que ha dirigido a su madre: en la carta del 11 de diciembre, en la que responde a un nuevo ofrecimiento –ésta vez de Heilbrom–, Hölderlin pretende romper decididamente. Pudiera parecer normal y lógico si se tienen en cuenta los resultados sucesivos de Waltershausen y Frankfurt, esas relaciones tan diversas establecidas en casa de los Kalb y en la mansión del banquero Gontard pero que habían desembocado, no obstante, en similares situaciones catastróficas. No hay que marginar el contundente espejismo que tales recuerdos le plantearían: incluso es posible adivinar que más allá de las iniciales disculpas o justificaciones que condicionan el rechazo no lata otra sombra que la consideración de sus fracasos.

Creo, sin embargo, que no conviene desestimar absolutamente la posibilidad de otra lectura. Consideremos este párrafo: "Por otro lado, la vida cotidiana es muy difícil en una casa donde las pretensiones mutuas deben ser reducidas al mínimo si no se quiere perder ánimo en las obligaciones y, como os he dicho, la mentalidad de casi todas las gentes que necesitan un preceptor es actualmente tan difícil de soportar, aun cuando por ambas partes se ponga la mejor voluntad y la más grande pru-

dencia, de forma que un joven haría verdaderamente bien en evitar semejante tarea en tanto pueda mantenerse en otra situación en la que no tenga que avergonzarse y que le permita unir los dos extremos"[1]. ¿No es posible detectar la posición de enfrentamiento intelectual entre el preceptor que anuncia la verdad y el ámbito social en que debe desarrollar su mensaje? ¿No ha sido la existencia de Hölderlin un continuo estrellarse contra situaciones tan profundamente degradadas que hicieron ineficaz su tarea? Recuérdese que su rotundo fracaso con Fritz von Kalb había sido justificado en razón a unos prolegómenos educativos que impedirían luego su formación cabal y, por otra parte, que la realización de la pasión amorosa con S. Gontard es impedida por el entorno social. Esta explícita valoración de Hölderlin, confesada a su madre, contribuye a completar el panorama que justifica su deseado aislamiento: desea apartarse de todo porque no desea verse de nuevo sometido a circunstancias adversas, pero, como en tantas otras ocasiones, Hölderlin intelectualiza sus vivencias y convierte el sombrío resultado de sus relaciones intersubjetivas en situación derivada del enfrentamiento entre conciencias que no pueden articularse ni armonizarse.

Y, paralelamente, intenta reordenar su futuro. A renglón seguido del fragmento transcrito escribe: "He aquí por qué creo tener hacia mí mismo el deber de enriquecerme, tanto como sea posible sin dañar a otra persona; durante un año yo quisiera dedicar mis fuerzas vivas a las ocupaciones superiores y más puras para las que Dios me ha particularmente destinado. He aquí que podéis asombraros y me preguntaréis: ¿cuáles son tales atenciones? Estos trabajos míos que hasta ahora han podido caer en vuestras manos no os permiten adivinar lo que constituye mi preocupación íntima, y por tanto, a partir de estos fragmentos insignificantes, he comenzado a prepararme para progresar para aquellos que me entienden, esto que yo pienso, lo que siento en lo más profundo de mi corazón y que podría ocurrir que no sepa de aquí a largo tiempo condensar integralmente"[2]. Destaca, por la significación que inmediatamente alcanzará, una contundente afirmación: desea centrarse "in den höhern und reinern Beschäftigungen zu leben, zu denen mich Gott vorzüglich bestimmt hat"... Höher: superior, pero como insuperable, como lo último, a la manera como se dice, por ejemplo, höher geht's nimmer, esto es, "no hay nada más que decir", lo insuperable o definitivo; y "rein", cuyo campo semántico es mucho más amplio y que indicaría lo

1 *Briefe*, p. 211.
2 *Ibid.*, p. 211.

puro, lo limpio, lo acrisolado y también lo saneado y sin mácula. Beschäftigungen indica, ante todo, atenciones y no tanto trabajos u ocupaciones –como tradujera al francés D. Naville (occupations)–. Creo que es importante señalar esto: y no se trata de subrayar la importancia de un vocablo, quizás casual en la informabilidad de un epistolario. Resulta que, en efecto, la alusión hölderliniana a sus atenciones es tremendamente exacta: de hecho, va a sentirse llamado a la realización de nuevas tareas, se va a centrar en una orientación que será definitiva y que limita e indica el término de sus años de formación. Sabemos, contextualizando la carta, que las nuevas ocupaciones más puras y definitivas son de naturaleza estrictamente literaria... Sorprende que subraye que son para las que Dios le ha destinado; pero es normal, explicable. En estos momentos se ha realizado la plena identificación de la tensión creadora y de la elección del Destino que Hölderlin comprende como "nueva religión" –su alusión a Dios, en una carta a su madre, debe ser tomada como muestra misericordiosa...–.

Estas nuevas orientaciones más puras y esenciales, que culminarán en la representación e intelectualización de la nueva poesía trágica o, por mejor decir, de la naturaleza de la heroicidad trágica, son asumidas, *en segundo lugar*, como destino al que se ha llegado. Las expresiones se repiten a lo largo de este período, acentuado por las desolaciones inmediatas. Ha sido preciso el recorrido de una larga y dura ruta: en la carta de noviembre dirigida al hermano así parece expresarlo cuando, luego de haber recordado las fraternales indicaciones y la similitud de su espíritu, asegurará que "la flor viva se hace más lentamente que una flor artificial; igualmente, la palabra viva debe alimentarse largamente en el fondo de nosotros mismos antes de aparecer... No digo que nuestras cartas sean muy ricas de pensamientos, de espíritu, de hechos y de concepciones varias; pero ellas contienen una cosa que se puede considerar como el signo de toda expresión viva: es que ellas dicen más de lo que existe y aparece, pues un corazón que vibra no puede llegar a decir jamás todo aquello que desearía. Querido, ¿cuándo reconoceremos que en su expresión la fuerza suprema es a un tiempo la más modesta y que lo divino, hasta que se manifiesta, no puede resplandecer sin una cierta tristeza, una cierta humildad?"[3]. Párrafo esclarecedor: lo que Hölderlin parece comprender es que la inapelable marcha del destino le ha señalado para una ejecutoria brillante y dolorosa. La manifestación de lo sagrado que habita más allá del tiempo y que reside afortunadamente en el espíritu de algunos hombres es lo que pronto emergerá. El destino le ha

3 *Ibid.*, p. 207.

señalado como voz habladora de la sacralidad que, a lo largo de años anteriores, había intentado dibujar comunicándola y que ahora, por fin, será objeto de una desvelación potente e inconfundible por cuanto las nuevas Beschäftigungen que reclaman sus desvelos se orientarán, en efecto, a la elaboración de una nueva poética y a la vivencia poderosa del sentido y de la vocación del poeta. Y este sentimiento se agudizará: meses más tarde, escribirá a su hermana una confesión que estremece porque evidencia, sin lugar a dudas, la seria serenidad con que Hölderlin está dispuesto a asumir las implicaciones del acontecer: "querida, mis ocupaciones y mi situación no proceden de un capricho, créeme, sino de mi naturaleza y de mi destino, únicas fuerzas a las que no es posible nunca desobedecer, y confío que esta disposición de espíritu acabará por hacerme un día digno de tu sereno y fiel cariño"[4].

Podría pensarse, no obstante, que la aceptación de este destino que convence a Hölderlin de la inconveniencia de un nuevo y transitorio trabajo es un punto que ha marcado la continuidad de sus años de formación. Es indudable, por un lado, que la resistencia hölderliniana a la entrada en el ejercicio ministerial, motivada por la fidelidad hacia la vida creadora, orienta esta década de febril actividad; como lo es, por otra parte, que siempre se sintió traspasado por el sueño de un horizonte sagrado, no constreñido por los banales y anecdóticos menesteres humanos. El transcurrir de la situación que culmina y comienza a ser meditada en el otoño de 1798 aparece, sin embargo, calificada por signos inéditos, por consideraciones que sería inútil rastrear en su obra y actitudes anteriores. Dos convencimientos son especialmente reveladores e importantes en tanto indican lo que será definitivo establecimiento de Hölderlin sobre un territorio originalísimo que lo conducirá, como se ha dicho líneas arriba, a la locura, a la serena aceptación de ese habitar demenciado en el mundo.

Me he referido a cuatro notas que limitarían su entrada en este final y definitivo capítulo de sus años de formación. Lo fundamental, lo que sustenta la esencialidad de este período no son ni sus resistencias a recaer en una ocupación que odia y que ha llegado a considerar inútil y destructora, ni lo es el convencimiento de la radicalidad de sus contenidos de conciencia que, por ejemplo, ya se podían detectar en el ejercicio metafórico que usa de la revelación en el Himno tubingués. Ambos factores son efectos de una conciencia atormentada, de la seguridad hölderliniana de haber llegado, por fin, al término, al roce con la verdad. Resulta, *en tercer lugar*, que Hölderlin vive la conciencia de su soledad. La

4 *Oeuvres*, p. 699.

confesión que le hace al fiel Sinclair el día de Nochebuena de 1798 resulta estremecedora: "No olvides decir a los míos y a los tuyos que él me obliga a pensar en ellos, cuando yo tengo la impresión de que no existe fuera de mí y de algunos solitarios..."[5]. Tan sólo escasas personas llevan el Dios que habita en el hombre: la soledad es perfecta. Hölderlin se sabe solo: el destino convierte en seres aterrados y vagabundos a los que elige para predicar el mensaje divino, la verdad sagrada de la ley de lo natural que el artificio falsea y violan las desobedientes voluntades. Hasta tal extremo se agudiza esta sensación de soledad, de aislamiento, que, días después, cuando recupera para Karl la sentimentalidad que rige la composición que desea enviar a su abuela[6], termina reconociendo que "me parece por otra parte traducir la más ardiente vida de mi alma con palabras demasiado vulgares, de suerte que nadie captará en el fondo lo que ellas significan, salvo yo"[7].

Se cierra, así, un espectacular círculo: él limita la grandiosa aventura posterior de F. Hölderlin. El destino le ha llamado, ha querido que pueda poseer el logos de la verdad –no es capaz sino de pensar que la potencia de la intuición que se remonta a partir de la experiencia es el origen de la moralidad de su conciencia y, poéticamente, denomina destino a la confluencia de azares que enmarcan su existencia– y esta inexplicable elección exige cortar ligaduras con el mundo de la banalidad humana y de la artificiosidad social; pero el destino elige a pocos. Se camina, así, encerrado en sí mismo, sólo atento a lo que vive el espíritu propio –iluminado–. Es difícil encontrar compañeros, voces amigas, compañeros entregados: aún más, es preciso vivir la soledad, recomendar, como lo hará Empédocles a Pausanias, un alejamiento y una retirada a la soledad donde se hará libre el espíritu. Los escogidos son, de esta manera, *exiliados en la Tierra de los hombres*, sombras cuyo vivir resume y consuma el habitar de lo espiritual que es la verdad de la ley de la naturaleza traicionada por las ocupaciones e intereses humanos.

Es tal sensación de inextinguible y poderosa soledad, el convencimiento en la posesión de la verdad –meses más tarde le escribirá a Karl: "tú verás que, hoy, los seres que se organizan más humanamente, las almas que la naturaleza parece haber formado más claramente para la humanidad, son las más desgraciadas, de la misma manera que ellas son

5 *Ibid.*, p. 686. Hölderlin se refiere a Dios.

6 Se trata del poema escrito con motivo de su cumpleaños. *Poesía completa*, I, p. 147 y ss.

7 *Briefe*, p. 224.

más raras que en otros tiempos y en otros lugares. Los bárbaros que nos rodean destruyen nuestras mejores fuerzas..."[8]– y la vivencia de la misma a través de lo poético la que, finalmente, augura con certeza lo que ha de venir. Ya K. Jaspers señaló la acentuación del sentimiento solitario de Hölderlin, subrayándolo como índice de un cercano marasmo mental: creo que es indudable. Aunque merecerá especial atención de inmediato, por tratarse de una de las reflexiones fundamentales cuyo enfrentamiento asienta la dirección de su producción intelectual de ahora en adelante, es preciso, en este momento, advertir de esta cuarta nota o límite del definitivo situarse de Hölderlin.

Preguntémonos: ¿qué traduce ese lenguaje vivo y vibrante –cuyas palabras quizá nadie entienda– que se ofrece como manifestación de una verdad poseída por la conciencia y entregada por el destino que hace solitarios a sus elegidos? Es indudable uno de los ejes del mensaje revelado: vivencia de la unidad cósmica que opera equilibradamente, que respeta la vida de lo diferente permitiendo la complementariedad de las representaciones diversas. La conciencia superior está atravesada por esta vivencia que arrastra a Empédocles a la orilla enigmática y devoradora del fogoso Etna, como la vivencia de esa pasión amorosa que habría de conjugar las conciencias diferentes de los amantes y que es aniquilada y obstaculizada por el urbano artificio a punto estuvo de arrastrar a Hölderlin a la muerte, como llega a expresarlo en un poema anteriormente recordado. Indudablemente, la conciencia elegida vive el ritmo de esta unidad perfecta e insuperable: y ésta implica, ante todo, un ejercicio consecuente y vigilado orientado a la aniquilación del Yo, el esfuerzo por difuminar los rasgos de la singularidad egoísta, el ansia de perderse en la armonía de la Naturaleza. Así, la posesión de la verdad en la conciencia culmina en la desvelación de que la culminación espiritual de su vivencia sólo es definitiva cuando el Yo resulta aniquilado, perdido en el horizonte de lo indiferenciado donde se articula con lo otro diferente. El sentimiento de la extrema y dolorosa soledad desemboca de esta manera en el consuelo de la pérdida del Yo singular en el seno de una totalidad armónica y concordante. Creo que desde esta perspectiva el inmediato proceder hölderliniano no resulta oscuro o enigmático: es más, el largo período de locura y su paciente enclaustramiento son esencialmente reveladores de una posición aceptada y reflexionada, elección de un territorio que irá ahondándose hasta el delirio. No quiero decir, ni es posible afirmarlo, que Hölderlin elija la locura; pero es convincente la afirmación de que ese sentimiento de soledad extremada, que implica el en-

8 *Ibid.*, p. 252.

frentarse a una verdad que niega la sustancialidad de los rasgos diferenciadores empíricos para, a la postre, afirmar el carácter sagrado de la articulación del Yo en el seno del Eter, juega poderosamente en la hora del último tránsito contra la razón ciudadana. Será la radicalización de esta vivencia lo que convierta a Hölderlin en un enfermo paciente y sereno, en un fantasma errabundo en una tierra desconocida. Es, en resumen, la reflexión madurada a partir de las consideraciones explícitas de los años anteriores, reflexión que, como se ha visto, no es capaz de afrontar muchas preguntas y que, por lo mismo, se siente arrastrada al empleo de referencias pertenecientes al campo de lo mítico, lo que, desde ahora, determina la fatalidad de su suerte.

Tal es el diseño de la definitiva territorialidad intelectual hölderliniana. Aspectos inseparables: la elección del destino impone la ruptura con las anteriores ocupaciones, pero la misma no sería obligada de no saberse la radicalidad de lo que el mensaje conlleva en tanto extraordinario enfrentamiento con lo sagrado que es vivencia de la plenitud armónica en cuyo rigor las huellas del Yo que vive la historia y la verdad se pierden para enriquecerse. La nueva sentimentalidad queda definitivamente establecida. Hölderlin habrá de esforzarse, precipitadamente, para desarrollar y articular las nuevas atenciones que le exige el estar de su conciencia.

Y, por esto, una antigua obsesión emerge de nuevo, es reiterada hasta el cansancio. Nunca como en estas fechas piensa Hölderlin que su formación aún no ha concluido. Son normales sus observaciones por cuanto nunca como ahora sabe que está a punto de establecerse definitivamente sobre un duradero fundamento. Y comunica en repetidas ocasiones su necesidad de gozar de tiempo y paz para desarrollar y alcanzar eso que está a punto de vivir; lo hará, como lo había hecho al final de sus estudios tubingueses, a las personas ante las que debe justificarse por diversos motivos: a su madre, a su hermanastro Karl, a F. Schiller.

Las noticias a su madre se reiteran progresivamente. Como no es infrecuente en las confesiones que le remite, Hölderlin oculta las profundas y auténticas motivaciones de su radical cambio de actitud. Pero la repetición y la obvia decisión con que anuncia el rotundo camino elegido manifiestan una inequívoca determinación: la carta inicial que envía desde Homburg es una muestra insuperable del laberinto en cuyas insinuaciones e indirectas alusiones pretende cobijarse ahora que ha debido abandonar Frankfurt. Hölderlin advierte a la madre sobre la ineludible necesidad que le ha conducido a adoptar semejante alternativa e, inclu-

so, asegura que era preciso para alcanzar una posición estimable en la sociedad: luego de disculpas y ensoñaciones aventuradas, que no tienen fundamento alguno, escribe que "de cualquier manera, necesitaba absolutamente de una situación más independiente a fin de prepararme para mi profesión futura"[9]. Este es el punto fundamental: en las noticias a la madre, la evocación de esta profesión futura emerge sobre el fondo de la antigua vocación, incapaz de asestar lo que sería un duro golpe y, acaso, una innecesaria provocación. Parece jugar a mantener a la madre en la esperanza siempre alimentada y retrasada de que muy pronto se convertirá en ese predicador en que ella ansía se convierta. Reiterará la advertencia el 12 de noviembre de 1798 cuando, al comunicarle que acompañará a Sinclair a Rastatt, asegura que "he pensado que sería poco razonable dejar pasar esta ocasión de perfeccionar mi educación"[10]. En semejantes términos justificatorios se expresará en enero de 1799: "Ciertamente, es pesaroso que yo sea tan vulnerable, y esto es porque aspiro cada día a adquirir constancia y firmeza"[11]. Confiesa apenas la razón del retraso en asumir la vocación: "prefiero esperar algunos años; cuando haya llevado a cabo el libro que estoy escribiendo y tenga dinero, no tendré que aceptar una plaza de preceptor"[12], escribe días después.

La veracidad de estos testimonios epistolares puede ponerse legítimamente en duda. La restauración del contexto no evidencia desde ningún punto de vista que Hölderlin desee afrontar el ministerio para el que había sido destinado y para cuya función fue formado en Tubinga, pues sabemos que había abandonado tales perspectivas años antes y que, en realidad, a la altura de 1799, lo que le obsesiona es el atender a esas nuevas orientaciones, de la misma manera que en 1794 había retrasado su aceptación religiosa la urgencia intelectual que le provocara el descubrimiento de la filosofía fichteana.

Y, como en otras ocasiones, es igualmente la consideración de otros marcos epistolares lo que contribuye a identificar esas enmascaradas alusiones de los envíos filiales. Es cierto que, incluso en estos casos, es preciso no disminuir la prevención: ha quedado igualmente dicho anteriormente que son igualmente retóricas, con mucha frecuencia, las cartas remitidas a Karl, o a Schiller. Pero, indudablemente, la verdad de sus íntimos pensamientos aflora en ellos si bien enfrascada en argucias retóricas o sentimentales. La verdad de tales confesiones es innegable, aun-

9 *Ibid.*, p. 198.
10 *Ibid.*, p. 201.
11 *Ibid.*, pp. 226-227.
12 *Ibid.*, p. 232.

que la sinceridad del tono esté transida de una afectación impropia o humilde o, como en el caso de Karl, del anuncio de propósitos y direcciones intelectuales que recomienda cuando él mismo ha superado tales estadios y se encuentra abierto a la constitución de un episodio original cuyo horizonte conserva celosamente.

La respuesta sobre qué motiva esta nueva dilación, una muestra que ahorraría todo comentario, puede encontrarse explícita en la nota que Hölderlin envía a Schiller en septiembre de 1799. Ha transcurrido un año desde los iniciales testimonios aducidos en este apartado, pero es posible establecer un hilo de continuidad desde el establecimiento de su residencia en Homburg y esta terminante adopción de postura ante Schiller que estaría enmarcado por el planteamiento de su tragedia *Empédocles*, por la final revisión de la segunda parte del *Hiperión* y, ante todo, por la reflexión mantenida sobre la esencia de la vivencia poética y el análisis de los diferentes tonos y géneros poéticos cuyo horizonte debiera haber inspirado la aparición y línea editorial de la fracasada revista *Iduna*. No puede dudarse, por otro lado, de la sinceridad de sus palabras y de la decidida orientación que ya no se siente amenazada por influencias externas por cuanto el sentimiento de soledad y la conciencia de haber sido elegido por el destino han abonado las composiciones anunciadoras de la gran obra hölderliniana y tan sólo como restos evidentes de una antigua delicadeza y admiración debe interpretarse esta tendencia a identificar sus propios propósitos y los de las ya clásicas obras schillerianas. Pues bien: en el texto comunica Hölderlin que "me esfuerzo en perfeccionar muy especialmente y sin obstinación este tono que parece responder mejor a mi estado de espíritu natural y libre de toda cadena, y me he prometido comenzar por adquirir firmeza y carácter en un género poético determinado" para añadir que "este tono que quisiera alcanzar, creo poder traducirlo de la manera más completa y más natural en la forma trágica"[13] –in der tragischen Form...–

Creo que no es lícito el mantenimiento de duda alguna respecto a las auténticas motivaciones del radical alejamiento hölderliniano y del carácter de estas nuevas ocupaciones: se trata de la búsqueda de una formalidad expresiva adecuada al sentido sagrado del mensaje que se necesita transmitir y que conserva y se pone de manifiesto a través de la vivencia poética.

Pecaríamos de ingenuidad, sin embargo, al suponer que la conversión a la poesía, a ese antiguo y original amor del jovencísimo Hölder-

13 *Ibid.*, p. 288.

lin, es producto tan sólo de ese estado vibrante y derrotado, de esta nueva sentimentalidad que en páginas anteriores caracterizada. Porque el convencimiento en la potencialidad de lo trágico es el efecto de una serie de previas consideraciones que conviene sistematizar para comprender la movilidad hölderliniana y la ruta sustancialmente intelectual de sus preocupaciones. Parecerá obvio, por un lado, que el retorno a la composición poética, que no puede ser traducible a los poemas anteriores, implica la decisión rotunda respecto a la desconfianza que provocva y pone de manifiesto el texto filosófico que realiza en su contexto vital, tendencialmente proclive a la desconsideración de la experiencia y, por lo mismo, ciego para la constatación de las diferencias antagónicas que enfrentan y determinan a las conciencias; pero, por otra parte, parecerá igualmente normal que la reflexión hölderliniana sobre la realidad y la vida de las conciencias, sobre la vivencia original de lo ideal que asume el yo elegido –inexplicablemente– se haya profundizado por cuanto es el gran tema obsesivo a lo largo de la década y, en tal sentido, deba retornarse con renovado empeño al pensamiento de la naturaleza del yo privilegiado y de la razón de los conflictos que devienen en sentimentalidad trágica la euforia heroica que provoca la revelación desveladora.

Quiero decir que la reflexión a lo largo de los finales meses de 1798 y del año de 1799 se centra sobre una serie de temas que no aparecen como repentinas fulguraciones destinadas a esfumarse entre las tensiones provocadas por otros acontecimientos, sino como elementos de un espacio teórico al que Hölderlin será rotundamente fiel hasta su muerte y que, en líneas generales, venían siendo cuidadosamente anunciados o intuidos. En este preciso momento, Hölderlin insistirá sobre ellos...

"Querido Karl, nada me reconforta tanto como poder decir a un ser humano: creo en ti... Es verdad que la impureza, la mediocridad de los hombres me molestan frecuentemente más de lo soportable, pero encuentro tanta más alegría que otros cuando encuentro en la vida la Bondad, la Verdad y la Pureza; es por esto que no puedo acusar a la Naturaleza por haberme hecho sentir la imperfección con tanta agudeza, puesto que ella me hace reconocer la perfección con una alegría tanto más profunda"[14]: así se expresaba Hölderlin en junio de 1799 cuando sus nuevos proyectos le centran obsesivamente. A lo que parece, tan solo las vicisitudes cercanas que atosigan su espíritu y enturbian su serenidad im-

14 *Ibid.*, p. 251.

piden ese progreso regular cuya orientación es indudable. La urgencia que guía a Hölderlin hacia la delimitación del ideal y la reflexión sobre las necesarias implicaciones son absolutas y mantenidas de forma muy clara desde el otoño de 1798.

Al respecto, deberá abordar una cuestión no especialmente subrayada en su literatura anterior aunque me cuidaría exageradamente de afirmar que no actuaba realmente en la intimidad de sus pensamientos: me refiero al problema del origen de la pertenencia de la visión revelada. Es indudable la insistencia hölderliniana en la expresividad de los momentos arrebatadores y en las alusiones al destino como sombra que justifica esa posesión y la carencia del otro. Y he asegurado, subrayándolo con insistencia, o bien su carácter metafórico, o bien la necesidad de la referencia en tanto Hölderlin se limita a señalar el antagonismo de las conciencias siendo incapaz de ver lo que fundamenta el carácter conflictivo de las relaciones intersubjetivas.

Sin embargo, ya desde el *Primer Programa*, se refería a los contenidos ideales de la conciencia que debiera ser, introduciendo de esa manera la recusación de todo origen transhumano aunque manteniendo, en efecto, la oscuridad en lo referido al hecho concreto de la real posesión. Es obvio que puede sugerirse, y con asentada convicción, que es la experiencia vivida la que posibilita la desvelación de la idealidad del contenido de la conciencia, lo que mantendría el rigor de la problematicidad apuntada por cuanto que, aun así, resulta asistematizable la propia noción y condiciones del vivir empírico que deviene hacia una u otra postura. Será en este momento de la existencia hölderliniana cuando su texto se acerque al análisis explícito teórico del movimiento intelectual de la conciencia poseedora de la idealidad.

Una afirmación inicial del ensayo *Sobre la distinción de los géneros poéticos* nos pone en vías de profundizar en la cuestión eludida –¿o formaba parte de los párrafos extraviados...?– en el *Primer Programa* y, por lo general, en el conjunto de su anterior literatura. En este texto, cuando aborda la definición del "poema trágico", escribe que "el poema trágico, heroico según la apariencia, es ideal en su significación. Es la metáfora de una intuición intelectual"[15]. No merece la pena sino resaltar la importancia de la afirmación teniendo en cuenta los elogios que al poeta le merece el hacer trágico en tanto expresión de las oposiciones y contradictorias representaciones. En efecto, la posesión de los contenidos

15 *Ensayos*, p. 79.

ideales de conciencia parece operar desde una intuición religiosa en la que el Yo arriba al objeto cuya posesión le aniquilará.

Intentar definir esta intuición no será problemático. En la tradición filosófica, lo intuitivo significa proceso de enfrentamiento al objeto no mediatizado, independientemente de acontecimientos empíricos o situaciones del Yo singular. La búsqueda de un saber incondicionado, que, por lo mismo, no estuviera sometido a las vicisitudes contingentes –lo que quebraría indefectiblemente el rigor o la verdad del discurso– tiene especial importancia en el contexto filosófico de Hölderlin: resulta sumamente arduo, por ejemplo, la reconstrucción de las filosofías de Fichte o de Schelling sin la fundamental referencia al carácter intuitivo del principio incondicionado o al sentido revelado o taumatúrgico de la visión cósmico-naturalista de quien estuvo llamado a superar los laberintos del idealismo crítico del célebre maestro de Jena. ¿Merece aún la pena recordar el fundamental juego teórico que la intuición jugará en la vida del Romanticismo, arrebato insuperable en el que el contorno de la inmediatez se difumina y el Yo se apresta a rozar el cuerpo y el signo de la verdad?

Pues bien, el concepto de intuición hölderliniana parece situarse más cerca de la intuición romántica que de la intuición intelectual limitada por la palabra filosófica por cuanto si bien la ritual presentación de aquella prescinde de lo experiencial en su realización, no es menos cierto que su presentificación requiere de un condicionamiento empírico o existencial que prepara a la conciencia alcanzada esa pureza o esa tensión que posibilita la luminosa entrada en la oscuridad de la Noche (Novalis) o en el ámbito de la Luz (Hölderlin). Por el contrario, a la intuición filosófica le repugna absolutamente esta referencia a la cotidianeidad que restaría rigor al proceso discursivo.

En tal sentido –lo repito–, la intuición hölderliniana está más cerca de las elaboraciones iniciales del romanticismo que de la continuada trayectoria en la que su formación filosófica animaría a incluirle. Como en el caso de Novalis, por ejemplo, y por citar un caso cercano a él mismo, el carácter de su intuición requiere el establecimiento de una sentimentalidad sin la que lo desvelado permanecería oculto y, por esto mismo, no todas las conciencias están capacitadas para enfrentarse a la verdad. ¿Qué determina la aparición o el asentamiento de esa necesaria sentimentalidad? La respuesta hölderliniana no parece ser jamás oscura: es la vivencia superior y auténticamente original de una muy peculiar unidad cósmica que se recuerda –retorno a la patria (de la verdad)– o se

vive –a través del amor–, experiencias que preparan para el encuentro con la verdad y que convierten y hacen al Poeta. Realidades experimentadas por todas las conciencias, pero tan sólo respetadas por algunos... Aquí se mantiene el misterio: el enigma del respeto –que habrá de afrontarse algún día...– En el *Del espíritu poético* escribirá: "La niñez de la vida habitual, en la que él era idéntico con el mundo y no podía hacer en absoluto abstracción de él, en la que estaba sin libertad, por lo tanto sin conocimiento de sí mismo en lo armónicamente contrapuesto ni de lo armónicamente en él mismo, y, considerando en sí mismo, sin firmeza, sin autonomía, sin auténtica identidad en la vida pura, este tiempo será considerado por él como el tiempo de los deseos, en el que el hombre, mediante la total entrega a la vida objetiva, aspira a reconocerse en lo armónicamente contrapuesto y a reconocer aquello como unidad en él mismo..."[16].

La vivencia poética es, así, representación de la intuición de la verdad: o, mejor dicho, es la intuición misma y sus contenidos. La figura del poeta comienza a emerger a partir de esta consideración como encarnadora de la conciencia de lo superior y, en consecuencia, la Poesía como la adecuada formalidad para la expresión del contenido intuido. ¿Qué calificativo merecería esta intuición y esta vivencia? En el ensayo al que acabo de aludir, Hölderlin denominará divina y sagrada a la sensación que enfrenta al ideal y, líneas después, afirmará que debe ser transcendental "por cuanto, en la unificación y acción recíproca de las mencionadas propiedades, no es ni demasiado agradable y sensible, ni demasiado enérgica y salvaje, ni demasiado íntima y exaltada; ni demasiado desinteresada, es decir, entregada al objeto con demasiado olvido de sí, (...) ni demasiado interesada, es decir, suspendida con demasiada indecisión, vacía e indeterminada, entre su fundamento interno y su objeto"[17]. En este sentido, es preciso interpretar las obsesivas reflexiones hölderlinianas sobre los tonos y géneros poéticos: en tanto búsqueda de lo poético adecuado al contenido de la sensación sagrada o divina, que, ante todo, sirve de mediación, expresa, unifica...

Es esta condicionalidad de la vivencia poética y la indicación de su carácter lo que, indudablemente, obliga a Hölderlin a una profunda revisión de sus obediencias filosóficas que aparecerá explícitamente referida en una larga carta remitida a Karl en la que articula las tareas y objetos respectivos de filosofía, arte y religión, concediendo a la primera

16 *Ibid.*, p. 71.
17 *Ibid.*, p. 73.

el poder de ofrecer el ideal a la conciencia, al arte la capacidad de representarlo materialmente y a la religión la de "darle intuición y la fe de que este mundo superior reside allí donde se encuentra y puede creerse, es decir, en la Naturaleza, en su propio universo y en lo que le rodea"[18]. En la referencia a la filosofía Hölderlin emplea el verbo "bringen", que significaría ofrecer o procurar, traer o portar incluso –y no "relever" (revelar) como tradujera D. Naville–, lo que vendría a implicar el carácter de la función filosófica en tanto condicionada por la posesión del objeto desvelado en la intuición sagrada de lo poético. Las tres actividades manifiestan un mismo contenido, es cierto, pero la verdad de la filosofía y del arte están determinadas por la posesión de la verdad religiosa que se expresa en lo poético. No cabe duda que los contenidos de esta invocada religión sólo serán expresables poéticamente y, en concreto, en el género que reproduce el contenido de la intuición.

Esta intuición, posible gracias a la vivencia religiosa del mundo, se expresará en los géneros que alternan la oposición armónica de la Naturaleza. Y le merece a Hölderlin una nueva indicación: porque no se trata de situarse ante un objeto intelectual exclusivamente sino que la propia naturaleza de su verdad implica un movimiento, una invitación a la acción y el despliegue de una irrefrenable actividad en la búsqueda de su realización. Existe un vínculo de necesidad entre la sensación del objeto de la intuición sagrada y la urgencia de la acción regida por la comprensión del mismo que se impone a la conciencia como exigencia que es imposible desatender. En la trayectoria del cercano discurrir filosófico el reconocimiento de esta necesidad pudiera inducir a pensar que, lamentablemente, la exigida y libre actuación de la conciencia aparece menguada. Hölderlin conocería las reflexiones hegelianas sobre la positividad, las iniciales críticas y las enmiendas trabajadas durante su estancia en Frankfurt. Y él mismo debe enfrentarse a uno de los problemas más debatidos contemporáneamente: cómo referir la libertad de la conciencia superior que, paradójicamente, es sometida por la necesidad del ideal.

Contamos con un texto que aborda directamente y significativamente el asunto. No parece ser ajeno Hölderlin a la contradicción teórica sustentada entre las reivindicaciones de la Libertad y el ofrecimiento de la representación helénica como insuperable y paradigma. Podría decirse que, de alguna manera, el hombre de la segunda mitad del XVIII crece y se despliega esclavizado por la referencia de una Antigüedad soberana

18 *Briefe*, pp. 255-256.

y perdida. Por lo que se me alcanza es Hölderlin quien logrará ofrecer una alternativa a tan inquietante paradoja cuando en *El punto de vista...*, reconociendo que sucumbir bajo destellos positivos ha sido el destino de pueblos y culturas, acepta, por un lado, que "este parece ser también nuestro destino, sólo que en mayor medida, por cuanto un pasado casi ilimitado, que descubrimos o por instrucción o por experiencia, actúa y presiona sobre nosotros", para añadir, a continuación, que existe "una diferencia entre que aquel impulso de formación actúe ciegamente y que lo haga con conciencia, que sepa de dónde procede y a qué aspira"[19]. Es el reconocimiento consciente del carácter del paradigma y su voluntaria aceptación lo que establece una moralidad no positiva, lo que, por lo mismo, acierta a articular libertad y exigencia del ideal a través de la mediación de la conciencia intelectualizada. Es la función inestimable de la filosofía: la de explicar los contenidos de la intuición sagrada sin la que nada puede hacerse de conveniente y socialmente funcional.

Los límites de la sensación divina parecen quedar limitados: refieren el momento en que el espíritu poético vive la intuición religiosa de la verdad, potencialidad preparada por la experiencia de la soledad que ha decretado el inexplicable destino. Intuición sagrada que se presenta imponiendo implicaciones morales y activas sin menguar la libertad del sujeto por cuanto la conciencia accede a la comprensión de su ineludibilidad y rigor... La intuición intelectual es la vida del poeta.

Como podrá comprenderse, la perfeccionabilidad técnica de la escritura hölderliniana ha avanzado sensiblemente en relación a 1797: nuevos términos aparecen, nuevos órdenes se configuran... Pareciera como si Hölderlin profundizara en la geografía temática esencial del *Hiperión*... Sin embargo, adelanto que, contra lo que pueda parecer en una consideración tecnicista del texto, Hölderlin ha iniciado un paso atrás –incapaz de resolver los problemas acuciantes abiertos en su gran novela y, ante todo, el de la razón de ser y naturaleza del antagonismo social...–. Mas no adelantaré acontecimientos.

Resta por plantear, antes de abordar la descripción de los contenidos de la intuición intelectual-religiosa que fundamenta todo conocimiento y toda moral, la pregunta referente a por qué la exclusividad de la idealidad, el interrogante de qué circunstancias hacen posible la supervivencia de una moralidad derivada de esa sensación divina... El tema ofrece dos vertientes claramente diferenciadas –y estrictamente

19 *Ensayos*, pp. 33-34.

contemporáneas–: las numerosas referencias contenidas en el *Hiperión* y la inequívoca alusión a la sensación sagrada obligan a pensar que se trata, ante todo, de un proceso culminante y derivado de lo experiencial en el que se vive peculiarmente al alma de la naturaleza. En efecto, es el alma griega, el alma infantil o el espíritu enamorado quienes sienten la unidad de la Naturaleza y el abrazo del Éter. Desde esta observación inicial, parece indudable que todo sujeto ha estado en condiciones y ha vivido, con mayor o menor intensidad, tal sensación sagrada y, por lo mismo, puede recuperar la intuición intelectual de la verdad para vivir poéticamente.

Paralelamente, otra respuesta, que tendrá duradera influencia y progresiva importancia en Hölderlin, comienza a insinuarse.

Porque ya hemos visto, igualmente, cómo Hölderlin en el *Hiperión*, establecía el origen del olvido en esos instantes en que el ejercicio cultural inaugura la existencia de esta moralidad condicionada por el artificio de la vida social y del proceso histórico.

Ahora bien, y éste es el segundo aspecto de la cuestión, y, naturalmente, el problemático en esencia: ¿por qué el olvido, o mejor, por qué la fidelidad de algunas conciencias y el envilecimiento de otras? Carente Hölderlin de otra referencia precisa a lo que pudiera fundamentar la fidelidad o el olvido que la gratuidad, no puede sino atribuir al destino o a la metafórica elección de los nombrados dioses el sostenido respeto de esos sujetos que aman apasionadamente la vivencia infantil o admiran el modelo griego. Son tales fuerzas sombrías las que dotan de resistencia suficiente a algunos sujetos para que no caigan presos de la función social adoctrinadora. Por esto mismo, el espíritu poético es un don divino, una actitud inexplicable en cuanto a su presencia. Indudablemente es una práctica, una experiencia y una sensación la que explica y pone en condiciones de asistir al desvelamiento de la verdad; pero se mantiene el misterio, rondando el purgatorio del espiritualismo, la respuesta respecto a qué posibilita la existencia del poeta y la vida del espíritu poético.

Esta segunda intervención, esta otra respuesta, se remonta sobre la primera, la complementa, *la supera*: es el destino o los dioses quienes eligen a quienes han de mantener la vida infantil, a quienes han de amar soberanamente, a quienes han de perpetuar su admiración por la Antigüedad. El niño, el amante o el griego se transforman *en elegidos de los dioses: tal es la última respuesta.*

Creo que es terriblemente importante subrayar el sentido hölderliniano de la situación del sujeto revolucionario que madura en los años finales del siglo, por cuanto sus implicaciones limitan el trascurso de su próxima producción poética y lo aterrador de su sentido, así como las insuficiencias que se plantean en el movimiento del Texto.

Es ineludible ordenar las preguntas que deben ser planteadas a partir de la conciencia de esta nueva orientación cuyo eje es el elogio y la reflexión sobre el carácter intuitivo-sagrado de los contenidos ideales de la conciencia que asume la Verdad. Supongo que algo puede ser insinuado con relativa certeza por cuanto los días se alargarán ya, por cuanto la fidelidad hölderliniana al horizonte amado a comienzos de 1799 no se oscurecerá, es ya como una fruta madura... Pareciera que Hölderlin retorna a la justificación tubinguesa: la Diosa habla... Pero, por el contrario, se comienza a vislumbrar algo que separa tajantemente tales similitudes –meramente textuales...–:

1. Está, desde 1799, la invasión fragorosa de la referencia a los dioses: entre 1798-1800, F. Hölderlin insiste hasta el cansancio en la referencia a la comunicación personal con la divinidad que, en apariencia, reiteraría los antiguos sones (retóricos) de la poética tubinguesa pero que, sin embargo, aparece con un sentido y calidad radicalmente nuevos.

2. La Divinidad anuncia y define la soledad del elegido, y la tragedia del yo histórico y selecto.

3. ¿No estaba anunciado? Es cierto que, con anterioridad, Hölderlin suponía el posible drama que ha reproducido retóricamente: algo surge ahora, por cuanto el juego de la fidelidad a los contenidos ideales y la constatación de las resistencias sociales transforma en drama real la anterior ensoñación retórica, por cuanto la fabulación mitológica que había servido de referente temático constante se transforma en vivencia íntimamente segura, arrebatadora. *F. Hölderlin enloquecerá como ciudadano griego.*

4. Por eso, a partir de 1798, la Divinidad se encarna fundamentalmente como Destino: no ya sólo como voz del acto revelador sino, ante todo, como sombra que obliga y define una obediencia. Así, el sentido de la literatura hölderliniana se modifica sustancialmente: la soledad originaria que merecía una pronta resolución se transforma en destino insuperable. Esta conversión en Némesis de la Divinidad y de sus elecciones implica que Hölderlin autentifica, sustancializa a los dioses: dicho

más llanamente, comienza a creer en ellos. La referencia a la divinidad que habla deja de ser una marca retórica para indicar un auténtico diálogo entre dos conciencias, o, si se quiere, entre la conciencia elegida y el logos de la Verdad.

5. Radican en este punto las insuficiencias fundamentales de la grandiosa etapa del texto de F. Hölderlin: si a lo largo de los años durante los cuales redacta *Hiperión* había reflexionado sobre la naturaleza de los conflictos, estando en condiciones de apuntar a la naturaleza sociopolítica de los mismos, aunque alejado de la comprensión del origen de las diferencias que derivan en antagonismo, a partir de 1799 la naturaleza de los enfrentamientos parece reducirse a la derivación de diversas visiones naturalistas, quedando en un segundo término la naturaleza sociopolítica. Es la desconsideración de la naturaleza de la sociedad capitalista y el olvido teórico de la cualidad de la moral burguesa lo que hace inevitable el retorno de Hölderlin a iniciales intuiciones cuya justificación ya no merecerá el pantanoso discursear de los años 1795-1796 sino una efusión mixtificante y espiritualista que respeta el radical rechazo hölderliniano a la situación histórica pero enmascarando los últimos motivos de la crítica que, ahora y en adelante, se transparentará como resultado de la opción en favor de una determinada visión del ser de la Naturaleza.

6. Se trata ésta –la reflexión sobre la Naturaleza– del genuino tema de la madurez hölderliniana. Siempre presente, jamás olvidado desde la estancia tubinguesa, ahora, no obstante, la temática naturalista deja de ser una referencia entre otras para convertirse en el orden fundamental y regidor de las restantes referencias que sólo se entienden en tanto subordinadas a los posicionamientos en relación a la conciencia del ser de la Naturaleza.

7. Es la consideración y la nueva fundamentalidad de la reflexión sobre la Naturaleza lo que manifiesta como inútiles determinadas proposiciones formales: al final de los largos y dilatados años de formación, Hölderlin reconoce que sólo una nueva poeticidad acierta a expresar su verdad; es la poeticidad mítica que se representará en la tragicidad. Así, el largo conflicto sostenido entre la Filosofía y la Poesía se soluciona en favor de una poeticidad no descriptiva ni lirizante sino, en substancia, sacerdotal, hímnica y profética; como ha de verse, *formalmente isomórfica en relación a la esencia del mundo.*

Como ha quedado recogido en el punto 1., en las composiciones poéticas de estos años abundan las referencias a los dioses. Retornan con fuerza las sombras de la divinidad después de años a lo largo de los cuales su evocación había quedado oscurecida por la potencia y reiterada atención que la situación afectiva hölderliniana impuso a su producción literaria. Por otra parte, el acercamiento y orientación de la actividad filosófica no confirmaban la conveniencia de estas referencias que sólo en escasas ocasiones aparecen en los poemas de la época y, ante todo, como figuras retóricas: como en repetidas ocasiones he repetido, las alusiones mitologizantes hölderlinianas conforman, sustancialmente, un magnífico tropo literario cuya figura aparece determinada por la necesidad hölderliniana de fundamentar la verdad.

En los años culminantes del siglo retorna la temática. Lo hace subrayándose muy especialmente dos circunstancias: la de una fidelidad mutua, la de una afectuosa relación entre el poeta y los dioses que afianza una familiaridad privilegiada, por un lado. Cuando Hölderlin escribe que "im Arm der Götter wuchs ich gross"[20] –"he crecido en brazos de los dioses"– está dejando testimonio de esa intimidad que será la semilla de contradictorios frutos por cuanto es la fraternidad crecida lo que madura como posesión de la Verdad y como sometida y consentida soledad, o aniquiladora locura. Hölderlin no reniega de ese continuo monólogo establecido con las sombras poderosas que desvelan ante los ojos del hombre mortal los arcanos de un mundo que la transformación y actividad del arte y de la cultura entierran hasta hacer que sea olvido y oscuridad: en el mismo poema que terminaba con el verso transcrito líneas arriba confiesa arrebatada la voz poética, dirigiéndose a los dioses:

"Si supierais
cuánto os he querido...

Verdad es que entonces
no os llamaba por vuestros nombres,
y tampoco vosotros
me nombrabais a la manera de los hombres
como si se conocieran.

Nunca conocí tan bien a los hombres
como a vosotros.
Comprendía el silencio del Éter
pero jamás entendí las palabras del hombre"[21].

20 *Poesía completa*, I, p. 100.
21 *Ibid.*, p. 98.

Por otra parte, Hölderlin vuelve a señalar una antigua idea: los dioses son el origen de la Verdad. No creo preciso insistir sobre el tema, dado que, ya con anterioridad, he pretendido no sólo dejar constancia del hecho sino también reflexionar sobre el carácter y motivación de la referencia –fruto de una insuperable insuficiencia teórica–. Existe un poema en el que este retorno, representación del equívoco lugar que la reflexión filosófica ocupará en adelante, queda perfectamente ilustrado: se trata de la composición escrita a finales de noviembre de 1799 y dedicada a la princesa Augusta de Homburg que tanto estimará a Hölderlin. En la séptima estrofa escribe:

> "Tu nombre es el esplendor de mi canto
> y he celebrado tu fiesta, Augusta. Mi vocación
> es cantar lo que es más alto que yo,
> y para ello un dios me ha dado una lengua
> y puso la gratitud en mi corazón"[22].

Según lo dicho, y dejando a un lado la cotidianidad de la referencia, es indudable que la familiaridad con los dioses ha proporcionado al poeta el tesoro de la verdad.

Las referencias poéticas podrían alargarse. Muy pronto me referiré al sentido último de esta reaparición determinante. Antes, quisiera referirme a la paralela consecuencia que se deriva de esta mantenida fraternidad.

Existe una aseveración terminante en el poema titulado *Abendphantasie*: ya hacia el final escribe Hölderlin que

> "Oscurece. Y yo,
> como siempre, solo bajo los cielos"[23].

La confesión, que perturba por su demoledora brevedad, no viene a expresar tan sólo el real aislamiento de Hölderlin, perdida la esperanza de su apasionado cariño y progresivamente alejado del horizonte intelectual que le había rodeado durante años y, también, de las cercanas amistades que en este momento se alejan de él como si se tratara de un apestado; es preciso interpretar el aniquilador sentimiento de la soledad absoluta como un preciso índice de la ineludible carga que comporta la larga y fiel fraternidad mantenida con los dioses. Soledad que se manifiesta en dos fundamentales rupturas, en la aniquilación de dos lazos sin los que la vida resulta, cuando menos, pesada y sombría.

22 *Ibid.*, p. 151.
23 *Ibid.*, p. 133.

Disolución, en primer lugar, de los lazos con el otro. La soledad hölderliniana es muy especial... Podría pensarse que está cerca de un sentimiento generacional suficientemente conocido: las generaciones románticas llegan a la soledad, llegan a vivir el profundo sentimiento de aislamiento por cuanto su acentuada originalidad limita a los individuos excepcionalmente o por cuanto su situarse ante la magnífica Naturaleza acentúa la pequeñez de quien se sabe indefenso ante la imaginable potencia desplegada de las incontrolables fuerzas naturales. La soledad romántica no es, sustancialmente, soledad de los otros y, cuando así se manifiesta, no es debido a una resolución, inconsciente o voluntaria, de la sociedad. Para el sujeto romántico, todo sujeto accede a la vivencia de este poderoso escenario sobre el que se desmaya la luz de la originaria verdad que posibilita las cercanas y satisfactorias glorias. Para el sujeto romántico, la soledad es y significa la más alta capacitación para la conciencia –que a nadie le está prohibida–.

Por el contrario, la soledad hölderliniana se conforma con rasgos absolutamente originales y propios; acaso no haya otra figura en la cercana literatura alemana que se entronque con su vivencia que el *W. Meister* goethiano. Porque, en efecto, la soledad hölderliniana es también el producto de un rechazo social, el resultado de un decreto que se promulga contra el poseedor de un contenido ideal al que se pretende ser fiel y que resulta escandaloso para los otros. La soledad de Hölderlin es un castigo social, aunque esté motivado en última instancia por la caprichosa elección de los dioses que depositan en su alma la necesidad del amor hacia contenidos incomprensibles y odiados por los contemporáneos. Cerca de Goethe, he dicho: pero lo cierto es que, con anterioridad, lo ha estado mucho más que a la altura de 1799. Puesto que, ahora, el rechazo no se decreta por poseer el otro un diferente contenido socio-político, sino, como ya he dicho líneas atrás, por ver la Naturaleza de diferente forma. Por esto mismo, en el poema titulado *Hört ich die Warnenden itzt...*[24], poniéndose Hölderlin en el corazón de quienes pretendieran aconsejarle, se llama a sí mismo "der Tor", es decir, el necio, el mentecato –y en extremada y escasamente aceptable traducción "el loco"[25]–. En la reflexión hölderliniana no hay nada de esa situación que provoca el sentimiento de soledad romántico: lo que la provoca es la condena de la sociedad. Es, así, expulsión del espacio social, expulsión a la leprosería espiritual, situación de apestado.

24 *Ibid.*, p. 126.
25 Cfr. *ibid.*, p. 127.

Pero no sólo esto: Hölderlin no es tan sólo expulsado de la comunidad de los ciudadanos. En otro poema que recordaba arriba, el poeta se preguntaba angustiosamente: "Wohin denn ich?"[26]. Hölderlin no tiene a donde ir. La sociedad le expulsará de todo espacio, de toda ciudad, por cuanto

> "sólo en mi pecho anida
> este aguijón que no descansa nunca"[27].

La elección de los dioses, que le condena a la soledad, significa, así, un doble exilio: expulsión del trato con los hombres, expulsión de la ciudad. Nadie personificará tan dramáticamente este destino angustiante y a la postre aniquilador como Empédocles, el héroe que profundiza la personalidad hiperoniana.

La delimitación del héroe revolucionario queda, de esta manera, anunciada en términos generales: él es el exiliado, la voz arrebatadora y clara que guarda con celo las palabras de la divinidad. Conviene reflexionar sobre la calidad de su tragicidad porque es la naturaleza de ésta lo que viene a subrayar la estricta originalidad del texto hölderliniano en relación a sus contemporáneos y a demarcar el nuevo posicionamiento. Pues la soledad hölderliniana y la obligación de ese transitar sin tierra patria, de ese habitar en el aislamiento de gentes y geografías amadas, carece del tono ontológico con que es referida en la literatura romántica. La soledad que refiere Hölderlin no expresa la tragicidad del sujeto sino, ante todo, aparece como derivación histórica que afecta al sujeto revolucionario que, en muy diferente situación, carecería de esta actitud; en efecto, la soledad y el permanente exilio es consecuencia del habitar en una ciudad congestionada por los conflictos, desobediente a la luz originaria y hundida en la fidelidad al artificio. Como ya he señalado anteriormente, es la indicación de la historicidad de lo trágico lo que aleja a Hölderlin del contexto literario e intelectual inmediato y lo que, a la postre, hace inadecuado o insuficiente hablar de un Yo trágico presente en su Texto. Sólo existe tragicidad ahí donde la posibilidad del destierro se anuncia por incompatibilidad de mensajes; o para la conciencia que vive el conflicto, conoce los resultados y calibra la única posibilidad que está manchada de sangre: pero, ¿y después? ¿Cómo viviría Hiperión en la ciudad soñada? ¿Qué ocurrirá cuando Empédocles no deba desaparecer? Si a Kleist o a Novalis les resulta imposible pensar otra cosa sino que la tragicidad es la derivación del acto soberano en el que

26 *Ibid.*, p. 133.
27 *Ibid.*, p. 133.

se intuye esa verdad que, respetándose, conduce al letargo y a la coquetería con lo agónico, F. Hölderlin reconoce que, más allá del destino histórico, se abre un horizonte de plenitud y de armonía.

Podría pensarse que los años de fin de siglo no preparan sino una magnífica antologización de los momentos más exaltados de la producción poética anterior a Jena o de los más satisfactorios momentos de las composiciones frankfurtianas. Es obvio que, en efecto, el antiguo retablo de referencias reaparece y es significativa e insistentemente subrayado: la referencia a la divinidad como origen de la verdad poseída y la recuperación de las reminiscencias helénicas apoyaría la oportunidad de esta opinión, no olvidada por la crítica y los comentarios reincidentes. Aún más: si se repasan los textos que Hölderlin escribe en los aledaños del fin de siglo nos encontramos con una explícita vocación de retorno. Los elogios de la patria natal, la añoranza de los paisajes infantiles y el calor hogareño no son escasos en este período de riquísima producción. Creo, por el contrario, que se trata de una impresión de la que se derivan precipitadas conclusiones a partir de las cuales no es posible una coherente explicación de los sucesos por venir; así, pienso que, ahora, el conjunto de las referencias, semejantes en efecto a las tempranas, tiene un sentido marcadamente distinto.

Ya K. Jaspers señaló hace décadas que la vivencia hölderliniana de los años felices y del ideal de la conciencia se acentúa y profundiza a comienzos de siglo[28]. Y merece atención especial el asunto por cuanto nos ofrece una explicación del acercamiento, del final estremecedor y sereno instalarse hölderliniano en el espacio de otra razón innominada y delincuente para la urbanidad social –la locura...–

Pues bien: ¿sobre qué se centra esta profundizada vivencia? No me cabe duda alguna de que una de las vertientes sobre las que se disemina la orientación decididamente lirizante de Hölderlin es la consideración de Grecia. Sería ocioso volver a subrayar el carácter sustancialmente retórico que limita las referencias al mundo griego anteriores: hasta el *Hiperión*, Hölderlin necesitaba de lo griego como recurso histórico y fundamentante teóricamente de la expresión de los contenidos ideales de la conciencia. No deja de ser curioso que, contrariamente a lo que sucede en sus composiciones literario-creadoras, dichas referencias estén ausentes del numeroso epistolario. Lo griego, en efecto, es materia de poemas

28 JASPERS, K.: *Genio y figura*, pp. 191-192.

u oficios profesionales, una herencia recibida y saludada con efusión de antiguos nombres –Píndaro– o cercanos –Klopstock, por ejemplo–.

Este tratamiento va a ser modificado sustancialmente. Ya hacia finales de noviembre de 1798, le escribe lo siguiente a su hermano Karl: "Habríamos terminado por ser extraños el uno para el otro si, gracias a la similitud de nuestras ideas y de nuestras naturalezas, no estuviéramos infinita y eternamente próximos el uno del otro; pues esta vez habíamos desatendido más que nunca alimentar nuestra bella amistad. Pero los dioses, sin necesitar este sacrificio, lo exigen entre tanto a título de homenaje. Es necesario, de vez en cuando, hacer la ofrenda a la divinidad que nos une, ofrenda fácil y pura, que consiste en hablar de ella cuando hablamos, en celebrar el principio eterno que nos une al margen de estas queridas cartas, tan singulares porque ellas parten del corazón y no solamente de la pluma"[29]. ¿Observación sin importancia ésta de la divinidad en una carta? Creo que no. Me parece indicar que la cotidianidad hölderliniana comienza a estar invadida de las referencias otrora retóricas, esto es, que los signos esencialmente literarios se van presentificando, encarnando, constituyendo una realidad existencial para el poeta. Lo griego se hace tangible: ya no referencia histórica, teóricamente necesaria, sino vivencia inmediata; lo griego ya no puede ser porque existió, sino que será porque es.

Un breve texto, redactado con toda probabilidad en fechas inmediatamente posteriores a la carta cuyo fragmento acabo de referir, nos lo parece indicar: Hölderlin aborda un tema especialmente importante en su cercano contexto intelectual, un asunto obsesionante para el Hegel con quien ha convivido fructíferos meses en Frankfurt. Se trata del tema de la positividad, al que, con anterioridad, he dedicado alguna breve referencia. El núcleo de la cuestión es el del juicio que merece toda religión que se impone no tanto por su racionalidad cuanto por la liturgia onerosa que afirma la conveniencia de sus dogmas... Había señalado Hegel el proceso de transformación de la religión cristiana: quizá la importancia de sus observaciones no se escapa a la atención del cercano Hölderlin quien en *El punto de vista desde el cual tenemos que contemplar la antigüedad* meditará sobre la positividad de lo griego en relación a las referencias contemporáneas que él mismo ha repetido obcecadamente. "Y lo que fue fundamento general de la decadencia de todos los pueblos, a saber, que su originalidad, su viviente naturaleza propia, sucumbió bajo las formas positivas, bajo el lujo que sus padres habían produ-

29 *Briefe*, p. 206.

cido, esto parece ser también nuestro destino, sólo que en mayor medida, por cuanto un pasado casi ilimitado, que descubrimos o por instrucción o por experiencia, actúa y presiona sobre nosotros"[30], escribe, para proponer a continuación una alternativa, para recomendar una toma de posición que asuma el amor a lo griego sin transformar su espacio en positividad. Porque, en efecto, ¿qué diferencia existiría entre la aceptación del cristianismo y la reverencia exaltada hacia lo helénico? Parece que ninguna. Así que Hölderlin recomendará la racionalización del sentimiento. Así se salva lo griego de la positividad amenazadora. Ahora bien, la racionalización del sentimiento ante lo griego tan sólo puede significar una cosa: que el sujeto que realiza la operación intelectual se convierte en griego, es decir, asume plenamente la vivencia de lo helénico.

Y tal es el camino que emprenderá Hölderlin: se ahogará progresivamente en la exacta recuperación de lo griego, se presentará como tal y asumirá la totalidad de lo helénico. Sobre tal orientación, lo retórico se transforma en existencial: modificación intelectual pero, ante todo, profundo cataclismo personal, pues se abre el camino hacia la presentificación de un universo fantasmal entre cuyas sombras se debatirá serenamente hasta el fin de sus días. Creo que esta modificación sustancial e intelectualmente coherente si se deseaba mantener la idolatría hacia Grecia y la libertad y autonomía del yo determina la irrecuperable caída de Hölderlin en la locura. Posiblemente otros factores coadyuvan al desequilibrio mental: la larga serie de fracasos –aún no referidos todos– y su desolada situación afectiva no son, naturalmente, hechos a desconsiderar. Pero la interpretación que de ellos da Hölderlin sólo es inteligible a la luz de esta peculiarísima vivencia de lo helénico y, muy especialmente, de la actuación de las divinidades y de la Naturaleza como realidad viva, sugerente, en movilidad perpetua... El fracaso con Susette Gontard y el cercano desengaño que le invade cuando proyecta la revista *Iduna* –circunstancia a la que me referiré de inmediato–, por ejemplo, obtienen luz y explicación satisfactoria si se tiene en cuenta que Hölderlin entiende lo ocurrido como necesario castigo derivado de la caprichosa elección de los dioses que demarca un abismo entre sus deseos y el orden de la ciudad. La locura de Hölderlin es, así, el habitar existencial entre los fantasmas a los que concede corporalidad: supremo y radical aislamiento por cuanto absolutamente nadie habla con los dioses y asume los esquemas culturales de una geografía erradicada. Es cierto que existen diversos grados de lo que E. Bloch llamó la grecomanía cultural. Pues bien, nadie como el Hölderlin de los años cercanos a 1800

30 *Ensayos*, p. 33.

transforma esta manía en hybris arrebatadora, que, muy pronto, *se reconvertirá en pasión por lo hespérido.*

Esta presentificación de lo helénico, la vivencia existencial de lo que, en las jornadas iniciales, no pasó de ser admiración histórica y manifestación formal y retórica, arrastra a Hölderlin a una situación de obediente actitud, de resignada atención al mandato de las presencias reales. Por esto mismo, la alusión al destino alcanza a partir de 1798 una singular importancia. Escribirá una sensata petición en su poema *An die Pazzen*, en cuyas estrofas

> "un verano y un otoño más os pido, Poderosos,
> para que pueda madurar mi canto"[31];

recordará en *Der Mensch* que

> "el Destino, que nivela todo,
> se clava y desgarra hondamente
> el pecho irascible de los fuertes"[32],

y reconocerá, entre fiel y desgarrado, lo siguiente:

> "Cantad, temibles dioses del destino...
> Que vuestro canto, presagio de desgracias,
> no deje de sonar en mis oídos.
> Sé que sucumbiré a vuestros golpes, pero antes
> quiero pertenecerme y alcanzar vida y gloria"[33].

He hablado del mensaje de la divinidad; acabo de referirme a la vivencia subjetiva hölderliniana que desemboca en esta radiante corporalización del sueño griego; ahora bien, ¿qué anuncia la voz imperiosa de los dioses?, ¿a qué obliga intelectualmente el convertirse en griego?

Hölderlin capta a la perfección el sentimiento vertebral de la Grecia clásica, el carácter del helenismo anterior al proceso occidentalizador que inauguraría el pensamiento platónico: su reivindicación lo es del eje naturalista y omnipresente de la actitud original de la geografía alejada histórica y teóricamente. Y puede comprenderse la dimensión de esta absoluta centralidad si se considera la poeticidad de lo natural, que ya no desaparecerá, y la irrupción de la nueva figura del héroe que será representado en la conflictiva personalidad de Empédocles, quien no sólo

31 Poesía completa, I, p. 101.
32 *Ibid.*, p. 115.
33 *Ibid.*, p. 127.

aporta una determinada visión de la naturaleza sino que, a un tiempo, personifica la conciencia enfrentada a la ciudad y al sujeto en amigable contacto con la divinidad. Tal asunción es progresiva, acaso lenta, pero indudable hasta el punto de establecer un punto sin retorno en la literatura hölderliniana.

Aunque habrá ocasión de volver al asunto de inmediato, cuando abordemos su encuentro con la enigmática personalidad empedocleana, no es ocioso en este instante indicar las características de la visión hölderliniana y las más importantes implicaciones de su acercamiento. Y, en general, puede decirse que hacia mediados de 1799 ya tiene configurado y reordenado el conjunto de sus referencias. Al final del *Hiperión* ya había sido saludado el gran filósofo[34]; pero sólo con posterioridad a su abandono de Frankfurt parece articularse una referencia consistente. El 4 de junio de 1799 escribe a Karl desde Homburg y esta carta es absolutamente trascendental para reconocer el suelo nutricio del que se alimentará de ahora en adelante. Escribirá aquí, luego de haber realizado una completa revisión de sus obsesiones y conclusiones, que "la grandeza y la mediocridad del hombre, lo peor y lo mejor tienen el mismo origen y, en su relación, todo está bien. Cada uno cumple a su manera, más o menos bien, su misión de hombre que consiste en multiplicar la vida de la Naturaleza, en acelerarla, en particularizarla, mezclarla, separarla, unirla"[35].

Las referencias son inequívocas: la maternidad natural aparece revelada en multitud de manifestaciones que exigen el retorno al origen, en un movimiento incansable y necesario que, con rotunda obviedad, nos ha de recordar los ciclos naturales de la filosofía de Empédocles, el curso de esa discordia y de esa reconciliación. De esta forma, la Naturaleza aparece como una materia viva, diversificándose y congregando de nuevo las fuerzas disueltas, armónica por lo mismo a partir de una consideración que deja en un segundo plano la perspectiva singular del sujeto histórico, preso de su contingencia y de los deformadores avatares que lo definen. La radicalidad del mensaje confesado por los dioses a los elegidos radica en esta visión de lo por venir que niega la defensa social del artificio y la degradación.

Tal consideración parece afectar gravemente al sentido de los previos planteamientos hölderlinianos. Pienso que, en alguna medida, es indudable. Bastaría recordar que el símbolo "hen kai Pan" había sido atri-

34 Cfr., por ejemplo, *Hiperión*, p. 200.
35 *Briefe*, pp. 254-255.

buido al joven Hegel, en prueba de amistad, por Hölderlin, su compañero de estudios; era, al pie de la letra, la consigna de los eléatas, la sphaira o esfera del universo inmóvil"[36], y que contra este símbolo se eleva el decir de Empédocles. Mas creo preciso extremar la prudencia: la irrupción del sacerdote y noble agrigentino no tiene el carácter de hallazgo de un pensamiento que encanta arrasando viejas concepciones sino, más bien, el de un fulgurante reconocimiento que contribuye a una reordenación de temáticas acumuladas en ocasiones contradictoriamente y, sobre todo, a una selección de las mismas. Es ahora, hacia comienzos de 1799, cuando Hölderlin opta por una sistematización definitoria y definitiva, cuyo horizonte ha de ser convulsivo para su conciencia y terminante para el destino de su obra literaria.

Tenemos, y me he extendido suficientemente al respecto, que Hölderlin siempre había hablado de una fractura histórica que separó tajantemente la unidad originaria de lo natural y de lo humano y la diversidad de lo diferente social –dualidad insostenible, dramáticamente asumida por la conciencia inexplicablemente elegida–. Es casi ocioso recordar que la reivindicación social hölderliniana se orientó en años anteriores hacia la exigencia de una nueva reunificación de lo disperso. Si se tienen en cuenta estas consideraciones, habrá de concluirse que no es posible detectar en su naturalismo empedocleano acentos lo suficientemente significativos como para posibilitar la referencia a una modificación importante sino, en estricta medida, a una culminación, teorización u ordenamiento con el que se cierran sus años de formación. Porque, en efecto, lo que ocurre es que la indicación de la legalidad una adoptará, de ahora en adelante, una versión sustancialmente naturalista, desbancando los signos eminentemente morales que habían caracterizado con anterioridad la oposición de las conciencias. El moralismo de la crítica hölderliniana es sustituido por un naturalismo que opera sobre el horizonte de una oposición cuyo carácter se mantiene.

El naturalismo hölderliniano indica la supremacía de la consideración del ser de la Naturaleza como eje vertebral de su inmediato pensamiento y de la derivada formalidad poética. Se trata de una valiente decisión, todo lo discutible que se quiera, pero indudable: con anterioridad, por ejemplo, las reflexiones sobre la moral necesaria del Yo libre habían discurrido paralelamente a la presencia de indicaciones sobre la armonía cósmica, olvidada por la artificiosidad humana, y se había reivindicado un reencuentro. Ya en 1799, Hölderlin tiene muy claro que

36 BLOCH, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, pp. 173-174.

el orden de lo natural es el punto clave para la definición del lugar de las conciencias: ¿significa esto una alteración respecto a la inolvidable vocación sociopolítica del texto hölderliniano? Creo que no, en absoluto. La etapa empedocleana de la discordia reaparece en Hölderlin como escenificación de esos enfrentamientos que habrían de reconciliarse.

No es extraño el encantamiento ante la figura del nuevo héroe. Por un lado, articula y ordena la diseminación insoportable de referencias repetidas, en ocasiones contradictorias y nunca ordenadas convincentemente; por otra parte, ofrece una explicación para el trágico destino del sujeto histórico, que, viviendo la verdad, habita en el territorio histórico de la discordia necesaria siendo, por lo mismo, un exiliado perpetuo que debe aceptar con dignidad las consecuencias de su anacronismo. Mas tan indudables como los motivos que determinan el extremado amaneramiento helenista de Hölderlin son las consecuencias teóricas: entre ellas, merece la pena destacar la subordinación de la autonomía moral a la necesidad imperiosa de la vida de la Naturaleza cuyo rigor espera con ansiedad la cercana instalación de Afrodita en el centro del torbellino de las fuerzas disgregadas y enfrentadas y la recuperación de la armonía soñada. Lo moral queda definitivamente sometido al reconocimiento del moverse de lo natural: baste decir que tal consideración siempre había latido en la literatura hölderliniana y que nunca había dejado de presentarse con tonos particularmente contradictorios llevándole, en oleadas sucesivas, a conceder más importancia a un mundo o a otro. En 1799, la batalla parece decidida en favor del naturalismo si bien nos seguiremos encontrando con esporádicas referencias a la potencia moral del Yo. O, si se quiere: la nueva moral del Yo libre se define, ante todo, por su concepción de la Naturaleza; se trata de una moralidad intelectualizada, vertebrada en torno al saber de lo natural.

Podemos hablar, entonces, de un reordenamiento, de una final decisión teórica en favor de antiguas temáticas e intuiciones, que se realiza sobre la convulsión de carácter socio-político que inspira su ejecutoria literaria y al que no es ajeno la serie de circunstancias existenciales ya reconstruidas. Es tal ajuste de cuentas con la diseminación mantenida a lo largo de un lustro lo que le obligará a una nueva reflexión sobre el orden y fundamentalidad de los discursos y, en definitiva, a un riguroso pensamiento de la formalidad idónea que será la materia del siguiente apartado.

A lo largo de numerosas páginas, a propósito de diversas referencias, he venido señalando cómo las alusiones mitologizantes que encuentran repetido eco en su texto surgen como un inmenso y fundamental tropo que deviene vivencia existencial a partir de 1798. Me he esforzado en señalar que, ante todo, la necesidad de la alusión estaba condicionada por la ignorancia hölderliniana respecto al sentido último de la controversia social entre los sujetos y, más fundamentalmente, de la posesión de la verdad por parte de algunos. Indudablemente, el punto álgido lo representa el *Hiperión* –que ha de verse, sin embargo, como un transitorio episodio en su proceso formativo intelectual: en la novela está representado, insuperablemente, el abismo al que se asoma Hölderlin.

En los apartados anteriores y correspondientes, señalaba la rotunda crítica social hölderliniana; indicaba el oportuno diseño de la geografía utópica habitada por sujetos diferentes y cuya diversidad no fuera antagónica y subrayé por qué la necesidad de la dolorosa mediación bélica era una consecuencia ineludible de la presentación de un estado social diseñado por la presencia de las figuras diferentes antagónicas que hacían inútil toda concordancia para reinstaurar la estampa del origen. En la base de las referencias mitologizantes y romántico-subjetivas estaba el desconocimiento último de la razón de ser de lo diferente-antagónico... A la altura de 1798 era el gran reto intelectual que se le presentaba a Hölderlin: la identificación de la materialidad que determina las antagónicas diferencias morales.

No exagero al afirmar que se trata de uno de los grandes temas y obsesiones que, directa o indirectamente, preocupa a los intelectuales y escritores de la época. En efecto, si se piensa la naturaleza y el origen de la conflictividad y se piensa su carácter mismo, se piensan las posibilidades de reconciliación, en fin... Y si pretendiéramos sistematizar las poderosas corrientes espirituales y teóricas que abordan el problema nos encontraríamos con un completo diseño de las actitudes posibles, entre las que resultará singularmente importante la de nuestro F. Hölderlin.

Los años finales del siglo asisten, teóricamente, a un doble movimiento intelectual: se conjugan con precipitada insistencia los discursos de la resistencia y los discursos de la reconciliación. No puede entenderse este movimiento si no es sobre la base de una estampa que ordena la escenografía de los plurales combates. Ahí, en la sombría situación de una Europa que vuelve sus ojos hacia Francia, las declaraciones nada retóricas de J.P. Marat y de Babeuf inflaman las esperanzas de los pueblos. Aquel, sensato, imbuido de los fundamentos teóricos del discurso

triunfante dieciochesco, escribirá dejando muestra de su perspicacia y de una senda que será pronto interrumpida que "cuando por una sucesión de rapiñas y expoliaciones por la avaricia de unos y la prodigalidad de otros, la propiedad de la tierra pasa a manos de unos pocos, esas relaciones cambian necesariamente: las riquezas, ese camuflado camino para adquirir el poder, se convierten en el camino infalible de la servidumbre; pronto desaparece la clase de los ciudadanos independientes y el Estado no alberga más que señores y siervos"[37]; y, por su parte, Babeuf, alejado de los principios robespierristas, llegará a conspirar "con un grupo de antiguos jacobinos, miembros de clubes y 'terroristas', con el fin de derribar por la fuerza el Directorio"[38], inspirado por una alternativa indudable. La ha resumido sucintamente Gian Mario Bravo: "la tarea del 'legislador virtuoso', expresión del pueblo vencedor, consistía en la 'revolución de las cosas', ya no sólo 'en los espíritus', y por tanto en la realización de la igualdad de hecho"[39]. Combates callejeros, polémicas actitudes y confrontaciones continuas: se anuncia, y es lo que deseo subrayar, una politización de la conciencia moral y un discurso teórico sobre la crítica al Poder y, caudalosamente, sobre la astucia del poder político.

Y es preciso subrayar que cuando los últimos capítulos del proceso revolucionario francés se escriben y son vividos, no está instalada ninguna apuesta en favor de la reconciliación entre las clases o entre los programas. Lo significativo –desde la perspectiva de la reconstrucción genealógica de la conciencia contemporánea– es la aparición inmediata de la necesidad del discurso de la reconciliación y la consideración de sus inmediatas implicaciones. Resulta cuando menos "enigmático": ante todo, porque el propio discurso, instaurado a la postre, menosprecia las condiciones que determinaron su prematuro surgir, esa cesárea realizada sobre el cuerpo enfermo de una sociedad en crisis. No es el tiempo adecuado, pero ahí donde la guerra civil se inaugura florece el discurso que recomienda la necesidad de una miserable pacificación o instaura la guillotina que oscurece la voz de los interlocutores más decididos. Marat o Babeuf son culpables de un delito por juzgar el derecho que se instaura, precisamente, para condenarlos.

Por eso, ante la necesidad teórica de una propuesta que consiga hacer tambalearse la lección cotidiana que las masas tienen ante sus ojos,

37 MARAT, J.P.: *Textos escogidos*, Barcelona, Labor, 1973, p. 73.
38 RUDE, G.: *La Europa revolucionaria*, ed. cit., p. 215.
39 BRAVO, G.M.: *Historia del socialismo*, p. 75.

renace el discurso de la reconciliación, el virus teórico que debe corregir el impulso vivo de las recientes y anteriores proclamas políticas; al tiempo de la leva política le sucede, inapelablemente, la hora del realismo ideologizado, la invocación de la espera y la brujería de los terrores que se invocan para reinstaurar la vieja prudencia que significa el elogio de lo vulgar.

Cuando Hölderlin alcanza este último momento de su etapa formativa están invadiendo la conciencia histórica los discursos de la reconciliación. Naturalmente, en Inglaterra, avezada en las lecciones del orden capitalista, ya tienen una tradición duradera: A. Smith ha concluido su obra, se dispone a iniciar la suya D. Ricardo y las beneficiosas propuestas benthianas merecen un alabado predicamento en tan liberal patria. Y, como en la primera parte quedó evocado, las tierras alemanas, cuyos intelectuales habían saludado con incontenido entusiasmo los acontecimientos de la nación vecina, inician una modificación a la que casi nadie será ajeno. Y en el lustro final del siglo unas nuevas posturas se anuncian, se delimita un discurso de la reconciliación cuya aventura dirige, entre otros, F. Schiller y que, inmediatamente, será aceptada por Hegel. Al respecto, G. Lukács lo señalaba oportunamente: la conversión post-thermidoriana, en tanto significa un abandono del inicial republicanismo, aludida en su acercamiento al *Hiperión*, tiene lugar, en efecto, durante el período de Frankfurt en el que se matizan los tonos republicanistas y cuya representación teórica se vierte sobre la corrección del concepto de "positividad". El asunto volvería a ser señalado en su *El joven Hegel*: con terminante expresión, Lukács escribirá que "la nueva etapa del desarrollo de Hegel se caracteriza sobre todo por el hecho de que empieza a ver en la sociedad burguesa un dato básico e inmutable ya, con cuya esencia y con cuya legalidad objetiva tiene entonces que enfrentarse en el pensamiento y en la práctica"[40], y en sucesivos párrafos, se ocupará en señalar el indirecto elogio hegeliano de la calidad de la sociedad que le acoge en Frankfurt. Tenemos, así, que hacia finales de siglo afloran los frutos de un discurso de la reconciliación que opera a partir de la constatación de las controversias sociales que se recomienda eludir, ya sea desde la consideración centrada por el discurso de la Economía Política, por las reproducciones político-jurídicas y, en última instancia, por la inversión que de lo real llevan a cabo las nuevas generaciones o por el terror (ideologizado) de la conciencia histórica que no está en condiciones de cifrar la autenticidad de la naturaleza de los conflictos.

40 LUKACS, G.: *El joven Hegel*, ed. cit., p. 118.

Es sobre la base de este movimiento social y teórico donde conviene situar la final opción hölderliniana, esta su decisión terminante de afrontar una explicación de lo real en la recurrencia a un decir anacrónico. Y en el eje de esta inevitable decisión teórica, la literatura hölderliniana eleva su cruz y su magicidad: pues, por un lado, no renuncia al desarrollo y a la reflexión sobre el disturbio social, lo disecciona, lo limita, lo refiere... Desde esta perspectiva, se alinea en la trayectoria de los decires agresivos, indefensos e impermeables a la movilización política e ideológica que inspira la exigencia del orden político: en la trayectoria silenciada de Meslier, del Diderot más radicalmente relativista o de J.P. Marat... Y, sin embargo, reconociendo la distorsión social, no albergando duda alguna sobre la insostenibilidad histórica del conflicto, Hölderlin es incapaz siquiera de intuir la calidad del antagonismo. Seré más preciso en este punto por cuanto la consideración del suceso orienta la gran obra poético-literaria de las décadas atroces que se insinúan.

El lugar teórico alcanzado por *Hiperión* era relevante: representó un real avance en las insinuaciones derivadas de la consideración crítica del discurso kantiano y en la identificación morfológica de la sociedad burguesa. Muy especialmente, su descripción de una ciudad atravesada por conflictos inarticulables representa una incisión profunda en la caracterización de la sociedad burguesa y en la representación del orden moral de dicha geografía. En la novela, Hölderlin apunta hacia algo esencial: su indicación de las moralidades enfrentadas supera las sugerencias economicistas del discurso revolucionario burgués. Pero, como ha quedado dicho, lo que Hölderlin desconoce en última instancia es la operación genealógica que inspira los antagonismos morales. Su visión crítica de la sociedad burguesa es la de un moralista que desconoce la raíz de los comportamientos éticos. Hasta 1799, es la decisión moral del sujeto la que provoca los conflictos y la concepción de la Naturaleza y del dualismo de la ley uno de los signos identificatorios de una de las posibles posibilidades morales: como es sabido, la continuidad de las escrituras del disturbio social apuntará precisamente hacia una delimitación de lo que genera las diferentes concepciones morales(-ideológicas). Recordar el sentido de las obras de L. Feuerbach o de K. Marx es ya indicativo: ellos, con diferente radicalidad y coherencia, apuntan al esclarecimiento de las raíces materiales que determinan la configuración de los universos ideológicos.

Por el contrario, Hölderlin, estando casi abocado a la sugerencia de la pregunta, tan sólo parece estar en condiciones de insistir sobre la pre-

sencia del conflicto y continuar su crítica presentación del orden histórico. Recae en una sustancialización de las retóricas referencias mitologizantes a las que ahora da vida y, de esta manera, exculpa al sujeto histórico que, con anterioridad, resultaba ser protagonista de conflictos y alternativas. Esta es la función que juega su final naturalismo: el de un retroceso teórico respecto a las preguntas que se derivaban del epílogo hiperoniano y de las últimas composiciones poéticas. Siendo incapaz de descubrir la raíz de las moralidades antagónicas, rehace un discurso grecomaníaco que desfigura radicalmente el sentido de las mismas. Puede detectarse, así, un detenimiento en la configuración del discurso derivado del análisis de la sociedad capitalista cuyas preguntas radicales estuvo a punto de cifrar aun cuando mantenga y respete la orientación crítica y la configuración utópica: pero éstas ya no se derivan de un lugar moral sino del férreo orden de la necesidad cósmica que ha de transitar todos los momentos de su cíclico discurrir. ¿Ruta semejante a la hegeliana? No se puede afirmar desde ningún punto de vista: la conversión hegeliana está fundamentada sobre un saber y un análisis conspicuo de lo real, sobre el conocimiento de la teoría política y de ciertos rudimentos de la Economía Política, su conversión, como ha quedado dicho, es ideológica. Diferentemente, el retroceso hölderliniano está fundamentado sobre un no-saber, sobre el desconocimiento de la orientación en que pudiera hallarse una respuesta: sin pasársele por la imaginación la posibilidad de una determinación material, tan sólo puede buscar respuesta entre su archivo dieciochesco, entre sus "manías"...

Podríamos plantear en qué medida hubiera podido Hölderlin formular y orientar la cuestión sobre el origen de la(s) moral(es)... Parece obvio que su propia formación y la naturaleza de los debates teóricos que canalizan la reflexión en la Alemania de finales de siglo no eran los factores más propicios para identificar la orientación correcta de las mismas; incluso que la serie de disturbios no están aún canalizados en otro sentido que no fuera el de las discrepancias en el tono del propio discurso burgués... Pienso, no obstante, que el neonaturalismo hölderliniano de 1799, valorado como retroceso teórico en relación a los contenidos del *Hiperión*, no era la única vía posible: existía una relativa configuración del archivo teórico, especialmente por lo que hace referencia a indicaciones en materia económica, política y social, como para poder haberse abierto hacia nuevas preguntas e inéditas, para él, orientaciones... Y, de hecho, Hegel va a hacerlo muy pronto –dejando a un lado el sentido de su viraje–. ¿Justificada, entonces, la interrupción? Tan sólo si se tienen en cuenta y se valoran las inmediatas obligaciones teóricas o las vicisitudes de su existencia puede encontrarse una satisfactoria solución

apaciguadora, una respuesta rigurosa al retroceso teórico de una obra intelectual que podría haber significado un hito inolvidable en la trayectoria de la cultura filosófica alemana y, por extensión, de la propia cultura europea. Lo sorprendente es que el enfrentamiento crítico y esas poderosas intuiciones anteriores a 1799 respecto a la naturaleza del conflicto histórico adopten, a partir de entonces, una representación tan peculiar, tan marginal y olvidable teóricamente; quede en pie el capítulo hölderliniano anterior, contradictorio en ocasiones y vacilante siempre, esa escritura decidida y sugerente que inspiró esta hermosa conclusión de G. Lukács: "Th. Mann escribió hace unos treinta años: He dicho que las cosas no se arreglarán para Alemania, que Alemania no se encontrará a sí misma hasta que Carlos Marx haya leído a Friedrich Hölderlin. Añadí que ese encuentro estaba ya preparándose, pero se me olvidó precisar que una mera y unilateral noticia será necesariamente estéril. Se trata –comenta Lukács–, efectivamente, de un prometedor programa cultural, especialmente si antes se restablece el auténtico Hölderlin"[41]. A ese diálogo es al que he querido, y quiero, contribuir.

27.

A comienzos de 1799, F. Hölderlin parece mantener el respeto a la filosofía como formalidad necesaria para la expresión de la vivencia poética: no es la primera vez que recuerdo esa carta que remite a Karl cuando el año apenas ha comenzado y en la que reitera su convencimiento de que, para los Alemanes, "ninguna influencia puede ser más saludable que aquella de la nueva filosofía, que insiste esencialmente sobre el interés universal de las cosas y revela la aspiración infinita del alma humana[42], y, a renglón seguido, reiterará su sentido y sincero homenaje a Kant cuyo discurso asegurará desconocidas ventajas para sus compatriotas. Si se pretende restaurar el panorama de los meses transcurridos desde el patético desenlace de su reciente vivencia amorosa es indudable que un punto a considerar es el mantenimiento de las confesiones de respeto hacia un saber cuyo valor ha venido subrayando a partir de su estancia tubinguesa. Semanas antes había confesado a Neuffer: "Es gibt zwar ein Hospital, wohin sich jeder auf meine Art verunglückte Poet mit Ehren flüchten kann –die Philosophie"[43]. El término es inconfundible: Hospital... La idea del refugio donde el alma enferma acude para recuperarse señala la existencia de otra superior vivencia especulativa, de

41 *Ibid.*, p. 15.
42 *Briefe*, pp. 220-221.
43 *Ibid.*, p. 203.

una agotadora experiencia que hace enfermar e invita a la conciencia para retornar al sosiego del orden frío y racional.

Los testimonios conservados en los que Hölderlin identifica esta experiencia intelectual no son escasos: en la carta que acabo de citar, enviada el 12 de noviembre de 1798, hablaba de "meiner ersten Liebe", del primer amor inolvidable que fue el sentido hacia la Poesía. Meses más tarde le escribirá a Schelling: "ich schon größtenteils der Poesia gelebt habe"[44].

¿Qué sentido tiene la recuperación de un cariño junto al que se han desarrollado otras pasiones? ¿Por qué la resurrección de elogios? ¿Hacia dónde orientarse?

En la carta que remite a su madre a comienzos de 1799, párrafos de un testimonio esclarecedor para valorar el carácter de la permanencia de signos cristianos en la literatura de Hölderlin, alude a los esfuerzos que le exige la filosofía, ocupación no conforme a su propio carácter[45]; en diversas ocasiones reitera este convencimiento, marcadamente contradictorio con explícitos elogios y, por otra parte, profundamente matizado con el consuelo confesado que, según sus propias afirmaciones, halla en el remanso de la reflexión pura. Las manifestaciones hölderlinianas parecen enfrentarse: invitan a concluir que su espíritu y desarrollo intelectual atraviesan aún un estado de marasmo interior y de íntimas desavenencias.

No obstante, una prudente lectura y contextualización de las expresiones advierte de una eficaz articulación. En efecto, lo que será definitivo abandono de la idoneidad de la forma filosófica se fundamenta sobre una consideración indudable, que atañe a la crítica de la racionalidad y orden riguroso de la Filosofía. La razón de su oposición a Fichte se revela de nuevo, y la conciencia de la imposibilidad de constituir la filosofía a partir del análisis del Yo puro apunta la exigencia de otro saber al que se debiera subordinar la Filosofía, entendida básicamente como ilustración discursiva de los contenidos de la intuición intelectual: pues, como escribirá a Sinclair, "una filosofía a priori, totalmente independiente de toda experiencia, es un puro sinsentido, tú lo sabes"[46]. La invocación de la experiencia, como exigencia y condición de posibilidad

44 *Ibid.*, p. 270.
45 *Ibid.*, p. 230.
46 *Oeuvres*, p. 686.

de la Filosofía, se resuelve como requisitoria contra las pretensiones idealistas de los textos contemporáneos: para Hölderlin, la Filosofía deja de ser el Texto de la Verdad por cuanto el lugar del sujeto supone una diferencia incontrovertible. Ha de tenerse en cuenta que el concepto hölderliniano de experiencia no indica ni atañe en lo sustancial a una significación de costosa acuñación en la Modernidad sino que, esencialmente, se ordena en el horizonte de lo vivencial; experiencia, en Hölderlin, es vivencia espiritual del mundo antes que etapa en el proceso de apropiación de lo real. Este convencimiento último le exige la reverencia a otra forma de saber, lo que no implica sino la subsidiariedad de la Filosofía, largamente alabada: el tránsito hacia la Verdad no puede estar confirmado sobre un saber que olvida lo esencial, lo existente, sino, precisamente, sobre un saber que lo recoge, que depende de lo experiencial –que la Filosofía, discursivamente, contribuirá a esclarecer–.

Este nuevo situarse aparece clarividentemente expresado en la carta que el 4 de junio de 1799 remite a su hermanastro Karl, una de las más reveladoras del epistolario hölderliniano. A la hora de reconstruir los movimientos de su evolución intelectual señala un punto de no retorno, la serena confirmación de que ya habita en un espacio seguro, firme, que no abandonará jamás. Instante de un punto de llegada definitivo: las observaciones que podrían confirmar esto son numerosas; la tragedia sobre Empédocles avanza y, por vez primera, Hölderlin envía un fragmento a Karl "para darte una idea aproximada del espíritu y del tono de la obra en la cual me centro en este momento con toda la lentitud del amor y del esfuerzo"[47], ha madurado el proyecto de la revista *Iduna* y, de inmediato, se lo comunicará a su madre con ese tono ilusionado que irá desvaneciéndose paulatinamente[48] y, en fin, sistematiza un nuevo orden y precisa de nuevo verdades fundamentales que, dada la seguridad con que son enunciadas, indican un largo proceso de maduración. Pues, en efecto, ahora en junio de 1799, reitera, si bien con el ofrecimiento de un plan estructurado y con máxima expresividad, ideas ya surgidas en los iniciales testimonios que intercambia desde su llegada a Homburg, es decir, durante el segundo semestre de 1798.

Deseo por el momento hacer hincapíe en una de las ideas contenidas en la carta enviada a Karl. Enuncia el nuevo tono de la Verdad en sentidos párrafos: "Tú comprendes, querido hermano, que acabo de formular una paradoja: el deseo formativo y artístico con todas sus modi-

47 *Briefe*, pp. 257-258.
48 *Ibid.*, pp. 260-261.

ficaciones y variedades es un verdadero servicio que los hombres rinden a la naturaleza. Pero, ¿no sabemos después de tanto tiempo que todas las corrientes desparramadas de la actividad humana se encuentran en el océano de la Naturaleza, de manera que ella la reclaman como su fuente? Los hombres hacen casi siempre su camino a ciegas, a regañadientes y contra su voluntad y en demasía de manera grosera y vulgar. Hacerles ver este camino, a fin de que mantengan los ojos bien abiertos, con alegría y dignidad, tal es la función de la filosofía, de las bellas artes, de la religión, alimentadas ellas mismas de este deseo. La filosofía revela este deseo a nuestra conciencia y le asigna su objeto infinito en el ideal que refuerza y purifica este deseo. El arte le muestra su objeto infinito bajo una forma viviente, por la representación de un mundo superior; y la religión le da la intuición y la fe en que este mundo superior reside allí donde él supone y quiere creerlo, es decir, en la Naturaleza, en su propio universo y en aquello que le rodea, como una disposición oculta, un espíritu que espera su desenvolvimiento"[49]. La explicitud del fragmento ahorraría todo comentario si no fuera preciso alertar sobre un cambio que delimita la continuidad del texto hölderliniano: en el párrafo transcrito queda señalada la función de las tres manifestaciones espirituales. Pero, en las líneas que siguen, Hölderlin añadirá que existe otra función para la religión, bellas artes y filosofía: "es el conducir al hombre, en la actividad dependiente de la materia que le ofrece la Naturaleza,..., en tanto que poderosa fuerza motriz,..., a no considerarse como el maestro y señor de aquella. Por grandes que sean su arte y su actividad, deberá inclinarse con piedad y modestia ante este espíritu de la Naturaleza que lleva en sí, que le rodea y que se convierte en su fuerza y su elemento"[50]. Y en este asunto, que compete tanto a la filosofía como a las Bellas Artes y la religión, Hölderlin subrayará que es ésta quien acentúa e ilumina la Verdad transcrita. "Auch dieses wirken jene drei, besonders die Religion...", escribe.

La referencia a la fundamentalidad de la Religión es sobremanera importante. Puesto que si se tiene en cuenta que, en los meses anteriores y en la inmediata posteridad, la obsesión de Hölderlin se centra en la búsqueda y fundamentación de una nueva poética parece cuando menos asombroso que la jerarquización de los saberes y actividades oculte ahora la importancia de ese esfuerzo arrebatador que no sólo ha comenzado a ofrecer sus iniciales frutos sino que incluso le empuja a planear un camino de comunicación teórica. El carácter de las realizaciones crea-

49 *Ibid.*, p. 255.
50 *Ibid.*, p. 256.

doras que van definiéndose, no obstante, me inclina a una contundente seguridad: la religión invocada por Hölderlin ante su hermanastro, así como el elogio de esa radicalidad que evoca igualmente cuando escribe a su madre, reproduce y es fiel a su trabajo contemporáneo, de modo y manera que no sería improcedente la identificación entre Religión y vivencia poética, entre los contenidos de una y la apropiación intelectual en que culmina el arraigo de lo poético. La poesía es la culminación expresiva de una verdad que se entiende como religiosa en un sentido preoccidental, es decir, en su honda significación mítico-poética.

F. Hölderlin ha violado una frontera difícil, ya muy claramente desde comienzos de 1799. El poeta, como el antiguo aeda griego, es el transeúnte por la tierra a donde ha llegado para comunicar el mensaje celosamente entregado por la divinidad. Y, así, su poesía abandonará recientes tonos: se diluyen las inflamadas advertencias, se difuminan los tonos patéticos con que se saludaba una esperanza y se evocaba la próxima alegría, se critica el tono descriptivo... La Poesía se transforma en cercanía del ser oculto, trasposición textual de la verdad negada por los hombres: lo poético es el signo revelador de la más alta religión que es la de la intuición de la Verdad, a la que no todo sujeto puede acceder.

El círculo se cierra. ¿Qué círculo? Aquel que había comenzado a sospechar cuando, en Waltershausen, sus felices ideas ya encontraron una rotunda oposición que culminó, como se ha visto, en el inicial fracaso pedagógico en casa de los Kalb. A lo largo de los años, Hölderlin ha buscado una formalidad que diera razón y fundamentara su verdad, se ha encontrado con sucesivos desenlaces fatales y, convencido de su idealidad, no ha cejado en la urgencia de armonizar y cimentar aquello que le daba vida. Como hemos visto, se ve determinado, desconocedor de muchas cosas y asuntos, a divinizar y trascendentalizar el origen de su ideal cuya casi exclusiva posesión le arroja a una geografía de penas y horrores que sólo hallará consuelo en el abandono de la razón.

"Loco como la Verdad", escribe Ph. Sollers refiriéndose a la aventura intelectual de Lutz[51]. Exagerada expresión que, sin embargo, no carece de autenticidad: no es horroroso pensar, en efecto, que en el orden de un discurso que establece como límite de su posibilidad el arrebatador consenso que condena toda sospecha de insurgencia, es alocada la

51 SOLLERS, Ph.: *Mujeres*, p. 109.

pretensión del discurso solitario que reivindica para sí la plenitud de la posesión de la Verdad. Lo fundamental de la perspectiva hölderliniana no radica tanto en la originalidad de su confesión naturalista e intelectualmente dialéctica cuanto en la sospecha alertada y no desarrollada con plenitud de que el único discurso válido es el que germina como único, como fruto derivado de la potencia de los dioses que se manifiestan. La retórica se transforma en vivencia: he aquí el punto final. Nadie ha vivido con tamaña radicalidad la consideración de esta posibilidad de un discurso que no pretende transmitir la Verdad sino que la encarna. Lo satisfactorio, la plenitud se asienta sobre la vivencia estremecedora de la Verdad que se dicta como semilla que ha de germinar necesariamente en un impensable futuro. Toda intención de generalidad es absurda –puesto que ahí está el abismo que las diferencias diseñan–; y las pretensiones de un desarrollo discursivo sobre la base de las plurales diferencias resulta, a la postre, inútil y engañoso, puesto que la Verdad sólo es ofrecida a unos pocos: el discurso exigido y preciso es el del Yo tocado por la divinidad. Exalta el profundo convencimiento hölderliniano respecto a la urgencia de un orden individual filtrado por las exigencias de lo verdadero. Estremece su reivindicación de la escritura religiosa o mítica. El pone el acento sobre el eje pertinente: lo sublime de un decir sólo se identifica cuando se detecta su procedencia.

Pienso que es casi una indecencia intelectual olvidar el contexto y los previos capítulos vividos por F. Hölderlin. Sé que ha llegado a tales formulaciones por cuanto sus desconocimientos son tan pesados como sus extremadas fidelidades a la crítica sostenida y al signo de la utopía. Pero, en igual medida, reconozco que su reivindicación de esa religión, cuya suprema representación textual se traducirá en las grandes composiciones poéticas que le obsesionarán hasta la muerte, significa la más cancerosa crítica al orden del discurso occidental porque establece la procedencia inequívoca y solitaria del decir que no exige ni requiere comprobaciones sino que se limita a la dicción de la verdad. El discurso es, para el Hölderlin de 1799, decir inexplicado e inexplicable de la Verdad: *se deja*, sobre el margen tembloroso de las exposiciones y de los intereses, con la contundencia de quien se sabe poseedor de lo más alto.

Se dice la Verdad, que lo es para el Sujeto que la confirma en su decir. Como es sabido, la fractura del carácter del Texto entrará muy pronto en rápida aceleración crítica: con Marx y desde él se aboga por el discurso de la clase que no sólo contesta de forma diversa a las requisitorias clásicas sino que también, aunque en menor medida, reprenderá lo

conveniencia de los nuevos capítulos que deben ser dirimidos. Nietzsche y Freud enriquecen la tarea destructora... –lo sabemos también. Pero cuando los maestros pensadores agudizan su ofensiva lo hacen para culminar en la observancia de un dato terrenal que sacraliza su decir, y que, de inmediato, suscita oposiciones y datos contraproducentes para el sostén de la arquitectura culminada. El horizonte hölderliniano es, al respecto, tan inocente como radical: en la alusión al origen del decir es preciso buscar no sólo la confirmación de las diferencias sino también la indicación del vínculo entre la Verdad y lo oscuro, es decir –más oportunamente–, la sugerencia de que, a partir de la terrenalidad, es inadecuado e imposible establecer un nexo entre el discurso que dice transmitir la verdad y un signo –sea cual fuere– que es inaceptable para el otro. Los discursos son geografías prohibidas para quien desconoce la experiencia(-vivencia) que los ha engendrado. Pues bien, repitámoslo, nadie como F. Hölderlin, nadie en la dimensión en que él lo intenta, ofrece un espectáculo más ardoroso a favor de un Texto cuya producción está sometida y determinada por la vivencia tan lejana para el alma del otro. Es cierto que, aprisionado por las exigencias contemporáneas, Hölderlin reviste su discurso con el epíteto de lo que pertenece a la divinidad, de lo sagrado: pero en la historia del Texto cuenta más su honda reivindicación de la absoluta originalidad, su insistencia en la vinculación texto-vivencia, orientada a la dinamitación de la secular pretensión de totalidad, que esa última y conclusiva exigencia de la voz de un dios que santifica lo que nos dice.

Tenemos, así, delimitadas las preguntas más importantes que plantea este final habitar hölderliniano, que madura plenamente hacia 1799. Hemos visto cómo, poderosamente, un aniquilador sentimiento de soledad embarga al poeta: fruto de sus más recientes experiencias, producto de la impresión de estar solo en el mundo, Hölderlin busca una explicación para tan desalmado situarse. Si hasta 1798 había respondido a la pregunta apelando a las representaciones morales del "mí mismo", con una indudable carga moral y sociopolítica, a partir de 1798 es la representación intelectual del ser de la Naturaleza lo que le parece específico y propio del Yo elegido: de aquí que una progresiva naturalización sustituya a los contenidos sobresalientemente morales de los años de formación.

¿Cómo se llega a esta idea de la Naturaleza? He intentado apuntar que, por un lado, no se trata de una idea nueva. Realmente podría ras-

trearse incluso en los iniciales poemas tubingueses. Mas, por otra parte, lo que llama la atención es su puesta en primer lugar, su señalización como aspecto fundamental. Aún es preciso recordar, respecto a la cuestión, que para Hölderlin esta idea se alcanza por "intuición intelectual" y que el carácter de la misma está limitado no por su naturaleza de proceso intelectual sino, ante todo, por ser resultado de una gratuita concesión de los dioses. Estos se encarnan: dejan, radicalmente, el acento retórico con que habían sido invocados como prueba y explicación de la verdad del mensaje. A partir de 1798, Hölderlin cree en verdad en la presencia de esas fuerzas y potencias que entregan, como don castigador y sublime, la transparencia del mensaje.

Ahora bien, ¿a través de qué forma? En páginas anteriores, me refería al orden discursivo que Hölderlin propone: religión, bellas artes, filosofía... Una religión que, como igualmente he tenido la precaución de indicar, se manifiesta, ante todo, gracias a la poeticidad del texto: en efecto, desde 1799, Hölderlin alumbra una nueva consideración de lo Poético que, en definitiva, alentará y orientará sus últimas composiciones, esas precisamente por las que ocupa un inestimable lugar en la historia de la literatura. La poesía última de Hölderlin es la vestimenta de la religión nueva, de la actividad y vivencia que ha de invadir a los felices hombres del futuro. Es hora de preguntarse en qué consiste esta nueva poeticidad: en la respuesta, hallaremos no sólo la reflexión hölderliniana sobre la esencia de la poesía y la función social del poeta sino también un indicio de su respuesta a qué sea el contenido de la intuición intelectual soberana, esa de carácter sagrado que lo poético entrega, y que abordaré en el siguiente apartado, cuando sea preciso acercarse convenientemente al análisis de la evolución de la tragedia *Empédocles*.

Contamos con suficientes testimonios para que toda duda pueda disiparse, como para no mantener legítimamente vacilación alguna. Uno de los textos clave puede ser el titulado en las ediciones hölderlinianas *Sobre el modo de proceder del Espíritu poético*: es en sus páginas tan reveladoras como en ocasiones inexpugnables donde Hölderlin subraya, explayándose, el carácter y sentido de la vivencia poética que aparece como manifestación de la sensación del acuerdo entre lo contrapuesto y que queda delimitado en las siguientes líneas: la individualidad poética "en su pureza y subjetiva totalidad, como sentido originario, puede ciertamente ser pasiva en los actos de contraponer y unificar con los cuales es eficaz en la vida armónicamente contrapuesta, pero, en su último acto, en el que armónicamente contrapuesto... lo unitario como acción recíproca, es comprendida en ella como uno, en este acto ella no puede, no

le está permitido en absoluto, comprender mediante sí misma, volverse objeto para sí misma, a no ser que, en vez de una unidad infinitamente unitaria y viviente, deba ser una unidad muerta y dadora de muerte, un resultado infinitamente positivo (...) y la hipérbola de todas las hipérbolas, lo es el más audaz y último ensayo del espíritu poético, si éste en su modo de proceder lo realiza en el caso: captar la individualidad poética originaria, el yo poético; ensayo mediante el cual el espíritu poético suprimiría esta individualidad y su objeto puro, lo unitario, y lo viviente, la vida armónica, recíprocamente eficaz; y, sin embargo, tiene que hacerlo, pues, dado que él debe –y tiene que– ser con libertad todo lo que en su negocio es, en cuanto que erige un mundo propio, y el instinto forma parte naturalmente del mundo verdadero en el que él es; puesto que él debe, pues, serlo todo con libertad, por eso tiene también que asegurarse de esta individualidad suya"[52]. Es preciso detenerse sobre tan enigmático fragmento, preguntarse en qué consiste esa "metáfora de una intuición intelectual" que es el poema trágico[53], suprema expresión de la vivencia poética. Quisiera plantear, en resumen, qué evoca y condensa la esencialidad de la vivencia/forma poética.

A. Es de nuevo la carta remitida en junio de 1799 a Karl, anteriormente citada, la que enuncia el eje vertebral de la actual vivencia hölderliniana. Este fragmento es significativo: "Favorecer la vida, acelerar y perfeccionar la marcha permanente de la Naturaleza, idealizar esto que sale a su encuentro, he aquí el deseo más particular, específico del hombre, y todas sus artes, sus ocupaciones, sus defectos y sus sufrimientos proceden de este deseo. ¿Por qué los jardines y los campos? Porque el hombre quiere conseguir una vida mejor. ¿Por qué el comercio, la navegación, las villas, los Estados con su tumulto, su bien y su maldad a cuestas? Porque el hombre quiere conseguir una vida mejor. ¿Por qué las ciencias, las artes, una religión? Porque el hombre quiere alcanzar una vida mejor. Y si incluso tienden a destruirse mutuamente, es también porque ellos no pueden contentarse con el presente, porque ellos pretenden transformarlo, y es de esta manera que se precipitan prematuramente hacia la tumba de la Naturaleza, acelerando el ritmo del mundo"[54]. Texto incomparable... ¿Qué nos dice Hölderlin? La interpretación de sus palabras no es difícil: la intuición intelectual del poeta es la de la unidad diferenciada de las partes, la de una Totalidad que todo lo engloba, subsumiendo las diferencias en la Naturaleza que se muestra

52 *Ensayos*, p. 66.
53 *Ibid.*, p. 79.
54 *Briefe*, pp. 253-254.

como origen, anhelo y fin. Las oposiciones se superan en la conciencia de su pertenencia a la Unidad que se comprende; y Hölderlin añadirá, a renglón seguido, que "la grandeza y la mediocridad del hombre, lo mejor y lo peor tienen el mismo origen y, en su relación, todo está bien"[55].

Se trata, desde mi punto de vista, de uno de los fragmentos más inestimables de la literatura hölderliniana; indudablemente, las consideraciones hiperonianas resultan marginadas, por cuanto a la disección de una sociedad de sujetos enfrentados en base a la posesión de diferenciadas tonalidades morales parece sustituir ahora la consideración de una unidad donde lo diverso se armoniza o, de hecho, está armonizado. Ante todo, el carácter antagónico de las diferencias subjetivas, enlace de la trama argumental de la novela, se reconvierte sustancialmente al considerarse, a partir de 1798, que las oposiciones son, en esencia, manifestación de la misma Naturaleza, de su unidad *–diversa, trágica...–*

B. Estas indicaciones hölderlinianas, que, obviamente, implican la percepción de un neonaturalismo profundamente subrayado en relación a previos posicionamientos, provocan otra serie de desplazamientos teóricos especialmente relevantes. Me limitaré a señalar uno de ellos: ¿a qué queda reducido el conflicto socio-histórico sobre el que reiteradamente he insistido? A partir de 1798, ya no es la oposición de contenidos morales derivados o resultado del situarse del sujeto ante el mundo lo que provoca el conflicto –dado que el panorama vivido socialmente es el mismo: en el seno de la Naturaleza donde lo bueno y lo malo cumplen su función, tan esencial una como otra– sino la vivencia del sujeto respecto a la Naturaleza. Es decir, la razón del conflicto se intelectualiza, se asienta sobre la posesión de una verdad cósmica que un sujeto percibe –donado por los dioses– mientras que le es vetada al otro. Los cambios respecto al *Hiperión* no dejan de ser importantes: en la novela, la objetividad de lo sociohistórico imponía una moralidad a favor de la situación o una moralidad contra la misma... De lo que se trataba era de transformar el mundo en realidad: ahora, a partir de 1798, no se trata de transformar el mundo sino de transformar las conciencias para que todas perciban la verdad que está ahí, transparente para el poeta y velada para los ciudadanos.

C. ¿Quiere esto decir que la caracterización política del discurso hölderliniano desaparece? Ya he comentado páginas atrás que sería imprudente sugerir una tal respuesta, si bien es indudable que el carácter del

55 *Ibid.*, p. 254.

neonaturalismo ahora asumido, y exacerbado a lo largo de 1799, representa un paso atrás o, al menos, una interrupción del provechoso camino que había culminado en el período de Frankfurt. Se habla –Hölderlin lo continuará haciendo– de conflicto, de enfrentamientos: pero la objetividad que limitaba los encuentros intersubjetivos queda reconvertida en posición subjetivista y, conclusivamente, sólo explicable merced a la alusión a un origen irracionalista o sagrado de la percepción del poeta. Resumidamente: no hay razón objetiva para el conflicto social, que aparece exclusivamente porque los dioses velan la mirada de algunos mientras que otros, mientras que el poeta es merecedor de la intuición intelectual que le arrastra a la comprensión del ser de la Naturaleza.

Pues bien, es tal consideración de la Naturaleza, como unidad de contrarios, son los elementos de esta definitiva reordenación teórica los que impulsan a Hölderlin a la reflexión sobre la esencia de la poeticidad en un rápido proceso que puede ser reconstruido con relativa facilidad. Es tal visión, en la que lo bueno y lo malo, la vida y la muerte, se presentan como elementos necesarios de la verdad de la naturaleza lo que determina su concepción de la poesía trágica y su valoración de la misma como formalidad textual insuperable, por cuanto la propia Naturaleza es trágica, conciliación de contrarios.

Sabemos, por ejemplo, que, hacia noviembre de 1798, su concepción de la Poesía ha entrado en crisis profunda: una carta enviada a Neuffer, en la que sugiere ya la novedad del panorama que está comenzando a diseñar, termina comentando que "estas ideas sumarias puede ser que te hagan reflexionar sobre los artistas y el arte, en particular sobre mis principales defectos poéticos y sobre la manera de remediarlos; en este caso, estás en la obligación de hablarme oportunamente"[56]. ¿A qué se ha referido Hölderlin? En los párrafos anteriores, ha insistido sobre las ideas que ya hemos visto recogidas, asentadas, en la carta que habrá de remitir meses después a Karl y a la que me he referido anteriormente.

Las ideas madurarán a lo largo del primer semestre de 1799, y en otro envío al mismo Neuffer adelanta lo que serán los dos conceptos claves de su reflexión sobre la naturaleza de lo poético: el de alternancia armónica y el de la formalidad trágica[57]. Por estas fechas, como es sabido, redacta algunos de sus más completos y significativos ensayos.

---

56 *Oeuvres*, p. 678.
57 Cfr. *Briefe*, p. 264.

¿Qué expresan estos conceptos complementarios? La primera reflexión epistolar se encuentra en la carta a Neuffer del 3 de julio de 1799: en ella, aun cuando Hölderlin pida disculpas por los "razonamientos imprecisos", existen suficientes elementos aclaratorios para sugerir un primer acercamiento a la conceptualización de la "harmonisch wechselnd" de la nueva poética.

Una idea emerge poderosamente: es la de la recuperación de lo esencial, la de un arrojarse más allá del vano ornato hacia la captación de la sustancia, desconsiderando lo accidental[58]. Pero no es la única referencia a través de la cual Hölderlin delimita el concepto de alternancia armónica: existe otra carta, redactada poco después, concretamente en el mismo julio de 1799, y dirigida a Schelling, en la que aborda de nuevo la cuestión con apreciaciones si cabe más significativas para reconocer su pretensión. En esta carta escribe, refiriéndose al concepto de tendencias y esfuerzos humanos, que lejos de oponerse entre ellos se contienen y se urgen[59]. Si una idea fundamental puede derivarse de semejantes indicaciones es la de que la alternancia armónica referida y buscada ansiosamente por Hölderlin en tanto representación de su fundamental y extremada consideración neonaturalista apunta incontrovertiblemente hacia la constitución de una estructura que sugiera la íntima vitalidad de lo natural. La poeticidad, así, se orienta a una formalización de la esencia de la Naturaleza que, desplegándose en unidades diferenciadas, no por ello deja de ser una sino, todo lo contrario, se manifiesta como tal y viva, dinámica. Lo trágico se va a constituir en manifestación transparente de la esencia de la Naturaleza para el poeta que tiene la sagrada intuición intelectual de la verdad –injustificable–.

La materia expresiva de esta alternancia armónica es el lenguaje... Pocos temas hölderlinianos han merecido y cosechado tantos comentarios, pocos asuntos han inspirado tal número de páginas como su reflexión sobre el mismo; es ocioso recordar que el mérito, sea cual fuere su oportunidad, compete por entero a Heidegger, quien vio en las referencias hölderlinianas sobre el lenguaje "la posibilidad del diálogo entre poetizar y pensar"[60], ansia que, como es sabido, requería el desarrollo del propio pensamiento heideggeriano, obsesionado por subrayar que es a través de la palabra como se pone de manifiesto, se hace patente, la esencia de la cosa: "la palabra –resumía Arion L. Kelkel– no funda la

58 Cfr. *ibid.*, p. 265.
59 Cfr. *ibid.*, pp. 270-271.
60 ALLEMANN, B.: *op. cit.*, p. 130.

cosa, sino que la deja ser ahí en su presencia (an-wessen) de cosa. La produce en la presencia"[61].

Es obvio que sería improcedente sumergirse en el comentario a la opción metafísica heideggeriana; ni siquiera deseo hacerlo en lo que se refiere a su peculiar interpretación de algunos poemas de Hölderlin, derivada de este fundamento rapidamente aludido. Pero, siendo así, sería imprudente no subrayar el horroroso equívoco que vertebra sus comentarios y que, en buena medida, ha condicionado posteriores estudios. Volveré extensamente, en el siguiente capítulo, a la limitación del sentido de este, por ahora innominado, "retorno a la patria" que es, para Hölderlin leído por Heidegger, retorno a lo esencial.

Es sobre todo en *Sobre el modo de proceder* donde Hölderlin incluye una rica referencia respecto a la naturaleza del contacto entre el poeta y el lenguaje. Merece la pena transcribir el largo párrafo: "El producto de esta reflexión creativa es el lenguaje. En efecto, en tanto que el poeta se siente en su entera vida interior y exterior compenetrado con el tono puro de su sensación originaria, y mira a su alrededor en su mundo, en tal medida le es este nuevo y desconocido, la suma de todas sus experiencias, de su saber, de su intuir, de su pensar, el arte y la naturaleza, tal como se presentan en él y fuera de él, todo le es presente como si fuese la primera vez y, por ello mismo, incomprendido, indeterminado, disuelto en puro material y vida, y es importante ante todo que él en ese instante no acepta nada como dado, no parte de nada positivo, que la naturaleza y el arte, tal como los ha conocido y los ve, no hablan antes de que haya para él un lenguaje (...) porque si antes de la reflexión sobre el material infinito y la forma infinita hubiese para él algún lenguaje de la naturaleza y del arte en figura determinada, entonces el poeta, en esa medida, no estaría dentro de su círculo de efectos, se saldría de su creación, y, al no ser su lenguaje, al no ser producto procedente de su vida y de su espíritu, sino ser presente como lenguaje del arte, tan pronto como me es presente en una figura determinada, el lenguaje de la naturaleza o del arte... sería primero, sería ya de antemano un acto determinante de la reflexión creativa del artista"[62].

Es fundamental... ¿Qué condiciones establece y qué interrogantes nos plantea Hölderlin? Indudablemente, alude al acto constitutivo y creador del lenguaje que opera sobre una desnudez absoluta, sobre una

61 KELKEL, A.L.: *Heidegger*, Madrid, Edaf, p. 205.
62 *Ensayos*, p. 77-78.

desconsideración del uso social e histórico, significándose el proceder poético, de esta manera, como un auténtico rito fundacional, pero, téngase en cuenta, no del ser ahí de las cosas sino de la forma poética. De hecho, lo que Hölderlin rechaza es el uso del lenguaje sin una previa vivencia de la verdad del mundo, sin la posesión de la sensación sagrada que culmina en la intuición intelectual. No parece legítimo poder mantener duda alguna: pero, por el contrario, Heidegger escribía que "la esencia de la poesía, pues, debe comprenderse a partir de la esencia del lenguaje. La poesía es el nombrar fundacional del ser y de la esencia de todas las cosas"[63]. Heidegger parece olvidar el texto que acabo de recordar –y otros muchos–: porque, contra lo que subraya, más bien parece que Hölderlin se refiere a otros asuntos. Concretamente, a la necesidad de un lenguaje poético que pueda expresar la naturaleza de la intuición intelectual del poeta, es decir, a la investigación sobre la formalidad adecuada para reflejar su neonaturalismo exacerbado.

Heidegger habla de poesía/lenguaje como si tal binomio se presentara en Hölderlin en tanto problema fundamental. Y no es así. Se trata de una cuestión esencialmente instrumental para Hölderlin: cómo organizar el lenguaje para que se manifieste lo poético que es la sensación de la unidad indiferenciada de la Naturaleza.

Y, por esto mismo, asunto preocupantemente marginado por Heidegger, no le interesa a Hölderlin tanto la presentificación del ser ahí en el lenguaje –orientación metafísicamente adorada por el ilustre filósofo alemán– cuanto la tonalidad del mismo. Asunto radicalmente importante. Porque, en efecto, la esencia del lenguaje a que se refiere Hölderlin –como organización para la formalidad trágica (y sólo esto)– radica en la constitución de la alternancia armónica que vendría a representar la sustancia de la infinita naturaleza desplegada en sus manifestaciones plurales. Reflexionar sobre el lenguaje, en Hölderlin, es reflexionar sobre la formalidad precisa de una representación que refleje el orden sustancial del mundo: el lenguaje es expresión de la Naturaleza, y siendo ésta y apareciendo desplegada en múltiples determinaciones contrarias debe el lenguaje reproducir ese movimiento constante. La alternancia armónica es la manifestación isomórfica de la esencia del mundo y queda denominada como trágica: pero lo importante no es lo que se dice *sino cómo se dice.*

¿Cómo es posible que Heidegger se sintiera arrebatado por sus propias consideraciones metafísicas en sus continuos acercamientos a Höl-

63 HEIDEGGER, M.: *op. cit.*, p. 63.

derlin? Tan sólo me atrevo a sugerir dos hipótesis: acaso, como señalara B. Allemann[64], el encuentro entre ambos está condicionado por la propia necesidad heideggeriana de hallar signos históricos para cimentar el conjunto de sus propias reflexiones. Y es tal urgencia la que, en segundo lugar, no sólo le arrastra a sostener evidentes errores filológicos, algunos de ellos ya señalados por el propio Allemann en idénticas páginas, sino, lo que resulta más grave, a obviar textos y referencias fundamentales del mismo Hölderlin, cuya consideración le habría impedido culminar las tesis sostenidas sobre su reflexión sobre la esencia del lenguaje.

Porque, contextualizados los poemas que hablan de un retorno al origen, que sería el situarse en la posición de fundar la alternancia armónica, resulta que, en efecto, lo que se nombra en tanto verdad no es "lo ente" sino la relación, la forma de la naturaleza, la vida del mundo, la unidad desplegada en diferencias. Y esto se hace, y así lo escribirá Hölderlin, a fuerza de integrar en la sensación de la unidad –que es el origen– la diferencia de sus partes merced al empleo de alternancias tónicas y de la referencia a partes armónicamente contrapuestas.

Ya en la carta a Neuffer citada se hablaba de que tan sólo "por la alternancia armónica de tonos grandes y autónomos, a fin de exponer un todo constituido de partes vigorosas y significativas evitando lo más posible lo que es accidental"[65] se puede hacer progresar los temas trágicos –y téngase en cuenta que lo trágico es la formalidad que de manera más adecuada refleja la constancia del mundo– y, líneas más adelante, aludía explícitamente a la precisión de los temas que fueran capaces de sugerir "el ideal de una Totalidad viviente". ¿Pueden olvidarse, así mismo, ensayos tan esclarecedores como el titulado *Cambio de los tonos* o *Sobre la distinción de los géneros poéticos*? La consideración de semejantes referencias inclinaría a pensar que el lenguaje, en tanto reflexión patentizadora de lo esencial, se sustancializa en la representación de una relación y no en la nominación fundacional y originaria de las cosas.

Tal relación, como ha quedado dicho, encuentra su manifestación privilegiada en lo trágico. Pero antes de precisar las reflexiones hölderlinianas sobre la naturaleza y el sentido de lo trágico me gustaría analizar un poema significativo para comprender las presentes afirmaciones y, a continuación, con la imprescindible brevedad, considerar la importancia y sentido de las conclusiones hölderlinianas sobre el lenguaje.

64 ALLEMANN, B.: *op. cit.*, pp. 12-13.
65 *Briefe*, p. 265.

Se trata del poema redactado con motivo del 72 cumpleaños de su abuela y Hölderlin deja testimonio de su redacción y del sentimiento que le inspira al crearlo en la carta del primero de enero del 99 que remite a Karl[66]. Sabemos que ya por entonces vive en la nueva situación que será definitiva. Por un lado, se comprueba la alternancia armónica a nivel de la constitución de dualismos que manifiestan lo contrario-uno, lo diverso unificado (trágicamente) en el poema: "has pasado por muchos mundos y ahora descansas dichosa", "familiares y extraños", "plateada corona de la vejez, rodeada de niños","por ser tan dulce... sostén amigo en el dolor", "el paso del Altísimo... y así casi por completo se ha olvidado", "su celestial imagen disipa los nubarrones", "y ascendió triunfalmente hasta su Padre, desde el dolor y los tormentos"...[67] Como puede comprobarse, el lenguaje es el instrumento con el que se evocan las diferencias, la Naturaleza desplegada en singularidades o situaciones contrarias dentro del marco del poema que se elevaría como espejo de la vida de lo Natural. Lo esencial del lenguaje se deriva de esta potencia para concertar en la unidad del poema la realidad del despliegue. Pero aún más: el poema está estructurado recogiendo situaciones diversas, también contrarias, singulares manifestaciones que ofrecen visiones diferentes pero englobadas todas ellas en la unidad superior: al elogio de la abuela le sucede el sombrío recordatorio del paso del Altísimo para, finalmente, emerger la figura del poeta cuya vivencia expresa el dolor del abandono y la alegría esperanzada del retorno al origen. No está de más señalar cómo la evocación de cada una de las situaciones conjuga planos superpuestos y contradictorios: alegría y pena de la vejez, gloria y dolor del Altísimo, jubiloso rememorar y melancolía del poeta... Creo que el poema representa a la perfección la esencia de la alternancia armónica: constitución formal de la unidad de lo contrario.

Esta formalidad será denominada por Hölderlin de manera terminante: es lo trágico la adecuada versión que traduce la constatación de las oposiciones que el poeta contempla, contra el otro empeñado en el elogio de la disolución. Le confiesa a Neuffer, por ejemplo, el 3 de julio de 1799, su esperanza en dicha formalidad[68].

¿Qué es lo trágico en Hölderlin?

Es al comienzo de *Sobre la distinción...* donde ofrece una terminante definición: lo trágico "es la metáfora de una intuición intelectual", es-

66 *Ibid.*, p. 224.
67 *Poesía completa*, I, p. 147.
68 Cfr. *Briefe*, p. 265.

cribe[69]. El texto dice literalmente: "es ist die Metaphor einer intellektuellen Anschauung"[70] –lo que no justifica, dicho sea de paso, el empleo de la mayúscula en el artículo de la traducción castellana, como no sea para subrayar la especialísima importancia del contenido de la intuición que vive el poeta–. Parece fuera de toda duda que la formalidad trágica es la única capaz de integrar los variados aspectos que lo lírico o lo épico señalan parcializando: ella unifica la presentación de las determinaciones y sus conflictos en el interior de una unidad que expresa la intuición habida en la potencia poética. Intuición de la verdad, que, por lo mismo, y en la contextualización hölderliniana, implicaría: 1. que es la presente metaforización de la verdad vivida por el Poeta, y 2. que puede llegar a convertirse en la formalidad por excelencia de la poesía –y quizá de todo hablar– cuando esa misma verdad sea patrimonio de la Ciudad. ¿Y qué representaciones merece?

Dos aparecerán clara y profusamente ilustradas por Hölderlin en los largos años de madurez. Por un lado, la ilustración de la armonía cósmica desplegada en diferencias, en luchas, en los tiempos de armonía y de tormenta: será muy especialmente desarrollada esta representación en las Odas y Elegías del período, en sus grandes e incomparables Himnos. Por otra parte, la ilustración del conflicto intersubjetivo que nos va a presentar, muy especialmente en las dos últimas versiones de la tragedia sobre la muerte y el destino de Empédocles, la lucha entre las conciencias que, respectivamente, han sido tocadas por la mano de la divinidad y las que desconocen la verdad de la armonía de la ciudad. Es interesante anunciar ya este punto, por cuanto delimita el final lugar de Hölderlin: pues, para éste, no puede hablarse de reconciliación. Su extremado tono irracionalista, la sacralización de la intuición intelectual, hace imposible todo planteamiento de reconciliación, tipo de las que había sugerido Schiller y, más cercanamente, el Hegel de Frankfurt. Sólo los dioses saben la hora: mientras tanto, hasta que su generosidad no se extienda como una marea gratificadora, quien ha vivido la verdad de la unidad cósmica padecerá hasta el exterminio.

Paralelamente a la reflexión hölderliniana sobre la esencia de lo poético y a la consolidación de esto que he llamado neonaturalismo, simultáneamente a la reflexión sobre el contenido de la intuición intelectual,

69 *Ensayos*, p. 79.
70 *Uebersetzungen*, p. 302.

madura el que será su último e ilusionado proyecto: se trata de la revista *Iduna*. La primera noticia conservada data de comienzos de junio de 1799: el día 4 le escribe a Neuffer que "tengo la intención de publicar una revista poética mensual"[71], y puede pensarse que, para estas fechas, los fundamentales ensayos sobre los asuntos que ahora le inquietan han sido redactados por cuanto piensa dar a conocer en sus páginas el resultado de sus investigaciones y análisis. Sabemos, por otra parte, que Hölderlin no ha dado paso alguno encaminado a buscar editor: en la misma carta le ruega a Neuffer que hable con M. Steinkopf.

Las negociaciones parecen avanzar con insólita rapidez, pues, días después, ya comunica a su madre la agradable noticia de la conclusión de un acuerdo con el editor de Stuttgart[72] y el mismo día, el 18 de junio, remite a F. Steinkopf una nota resumiendo sus intenciones. La ilusión con que emprende la aventura de esta publicación es inmensa: a comienzos de julio le solicita algún artículo a Schiller[73], días después lo hace a Schelling a quien, después de resumirle el sentido de su retorno a la poesía y un sucinto bosquejo sobre el resultado de sus culminadas reflexiones, le confiesa que "la unión de estos materiales me ha sugerido la idea de una revista humanista de carácter poético, pero también de enseñanza histórica y filosófica sobre la poesía, y, en fin, de enseñanza general haciendo hincapié sobre la historia y la filosofía consideradas bajo la perspectiva humanista"[74], casi inmediatamente lo hará a Goethe[75] y, en fin, según consta en la lista remitida al comprometido editor en agosto, la nómina se ha alargado hasta incluir los nombres de Konz, Heinse, Schelling, Schlegel y otros... Ya ha respondido Schiller: "la participación de Schiller –comunica Hölderlin– es dudosa"[76]. Pero, a lo que parece, Steinkopf no está plenamente decidido: pues es urgido a "hacerme conocer vuestra decisión lo más rápidamente posible, a fin de que no abandone durante demasiado tiempo a los colaboradores en la incertidumbre y yo pueda orientar mi plan de vida y de trabajo"[77].

¿Cuál iba a ser la orientación de la revista?

Lo sabemos: cauce de expresión de las ideas reconstruidas en páginas anteriores. No cabe duda alguna porque, en la petición a Schelling,

---

71 *Briefe*, p. 247.
72 Cfr. *ibid.*, pp. 260-261.
73 Cfr. *ibid.*, pp. 267-269.
74 *Ibid.*, p. 271.
75 *Oeuvres*, pp. 730-731.
76 *Ibid.*, p. 737.
77 *Ibid.*, 737.

sintetiza el conjunto de sus pensamientos[78]. Existe, no obstante, algún dato que puede contribuir al enriquecimiento de nuestra comprensión del carácter del naturalismo hölderliniano: señalaré, muy especialmente, tres afirmaciones incluidas en alguna de las cartas recordadas más arriba.

La primera a la que quiero hacer referencia está incluida en la carta que deja inicial noticia del proyecto. Hölderlin le confiesa a Neuffer refiriéndose al título: "Journal für Damen, ästhetischen Inhalts, geben kann"[79]. Resulta, por un lado, la aparente orientación del público que se busca –para las damas–, y, por otra parte, la naturaleza estética de las investigaciones. Acaso la segunda cuestión no sea excesivamente problemática por cuanto, como sabemos, el mismo día escribe a su hermano manifestándole la confianza en la organización de una Iglesia estética líneas después de la reivindicación de la nueva religión. Esta indicación confirma la idea de la peculiar concepción dialéctica hölderliniana que no se desarrolla como dialéctica de lo real a la manera hegeliana sino más cerca de la pauta formal schilleriana por más que, en Hölderlin, la contraposición de las representaciones está inseparablemente unida a la consideración de un grave conflicto socio-político que Schiller no teorizó jamás en tanto tal, es decir, en tanto irrevocablemente irresuelto.

Más inquietante resulta la otra observación: la referida al título. Nada de caprichoso parece inspirar el mismo por cuanto cuando elige el nombre de *Iduna* escoge, precisamente, el nombre de la esposa del dios de la poesía, cuya función consistía en cuidar las manzanas que alimentaban a sus compañeros olímpicos. De cualquier forma, Hölderlin parece encomendar su proyecto a la suerte femenina...[80] Quizá la elección no sea gratuita. ¿Qué podría suponerse? Si tenemos en cuenta que, en su obra, no sólo la divinidad aparece como diosa sino que también los interlocutores válidos del elegido aparecen como mujeres –la comprensiva señora Kalb, Melitta, S. Gontard, Diótima y, ya aparecida en el horizonte, Panthea– puede pensarse que lo femenino ha representado para Hölderlin la posibilidad del eco del mensaje de la verdad contra la obstinación masculina que, en líneas generales, aparece dirigiendo la ofensiva contra el mensaje de la verdad que el elegido proyecta en la historia. ¿Corrige esta creencia la existencia contemporánea de otras revistas de similar título...? El propio Steinkopf dirigía una de ellas... Creo

78 Cfr. *ibid.*, pp. 270-271.
79 *Briefe*, p. 249.
80 *Ibid.*, p. 249.

que no: en Hölderlin el principio femenino se encuentra en más presta actitud para la recepción de lo revelado, más cerca de la comprensión del contenido de la intuición intelectual.

También perturbadora resulta la serie de indicaciones en las que se define y califica la orientación de la revista. Ya hay una significativa referencia en la inicial carta a Neuffer: "en cuanto a su espíritu, creo poder decir que contribuirá mejor que otras a la educación moral y al divertimento bien comprendido". Es lo que denominará, en otras circunstancias *humanista*[81]. A lo que parece, Hölderlin supone que el conocimiento de sus reflexiones contribuirá a la educación moral. La afirmación es sorprendente: pues la sugerencia manifiesta un resto de planteamientos ilustradores que difícilmente pueden articularse con el naturalismo empedocleano que, a estas alturas, he asumido decididamente, y, sobre todo, con sus reflexiones sobre el origen de la verdad.

No obstante, la confesada finalidad de la nueva publicación es explicable si se tienen en cuenta varios factores: al menos dos de ellos se hacen explícitos en la carta remitida a su madre y en la que le comunicaba haber establecido un acuerdo con Steinkopf. En la misma, confiesa que la mayor parte de los artículos serán suyos y, a renglón seguido, asegura la cantidad de sus honorarios, "de suerte que a partir del año próximo mi existencia estará convenientemente asegurada durante un cierto tiempo"[82]; en la carta a Neuffer había asegurado, incluso, que publicaría "cada año al menos una obra poética importante, así como una tragedia o una novela completa, etcétera"[83]. No cabe duda alguna de que, a pesar de los contextos establecidos o buscados, él necesita un medio de expresión para dar a conocer el resultado de sus reflexiones acerca de cuya conveniencia, por otra parte, intenta convencer a Schiller o Schelling. Por otro lado, las dificultades económicas son serias: en Homburg vive de prestado. Y su situación no es desconocida: pues sabemos que Schiller vuelve a proponerle una ocupación remunerada[84] que, mantenida entre paréntesis, será atendida en octubre de 1799. Sobre la constatación de estos datos puede concluirse que razones de autoexpresividad y económicas impulsan a Hölderlin al planteamiento del proyecto: pero me temo que no he contestado a por qué esa finalidad que califica como humanista y moralizante.

---

81 Cfr. *Oeuvres*, p. 730.
82 *Briefe*, p. 261.
83 *Ibid.*, p. 249.
84 Cfr. *Oeuvres*, p. 740.

La única explicación convincente, nada extraordinaria, está justificada por la identidad de sus interlocutores. Es plausible pensar que, dirigiéndose a Schiller o Goethe, y, por lo demás, a un editor que con toda probabilidad estaría suficientemente alejado de sus propias posiciones, Hölderlin pretende animar al compromiso para lo que falsea la intimidad de sus pensamientos mostrándose como más cercano a las posiciones ajenas de lo que resueltamente se halla. Ya hemos comprobado en otras ocasiones cómo el tono del epistolario hölderliniano varía sustancialmente según el destinatario de sus cartas; he insistido repetidamente cómo su actitud es diversa según remita noticias a la madre, a Karl o a Schiller, o a las personas que sucesivamente juegan el papel de entrañables y queridos interlocutores sinceros. Creo, así, que la confesada finalidad moralizante no es sino una máscara necesaria para convencer y entusiasmar con su aventura.

Sin embargo, Hölderlin ha cometido varios errores. Por un lado, solicita ayuda a Schiller quien, desde el rotundo fracaso pedagógico con el hijo de Carlotte von Kalb, conocía no sólo el desastroso resultado de su intervención sino también, a través de las noticias transmitidas por la preocupada madre, su complicada personalidad; pretende entusiasmar a Goethe, ya olímpico, ya jamás admirador de la escasa obra hölderliniana que podría conocer a través de aquel. Y a Schelling no sólo intenta convencerle de la maravilla de su proyecto sino que, por otra parte, le ofrece un testimonio de sus reflexiones que, no podía ser por menos, están marcadamente alejadas de sus actuales ocupaciones.

Es por esto que el proyecto no avanza; a comienzos de septiembre, ya comunica a su madre su intranquilidad[85] y poco después envía una estremecedora carta a S. Gontard. El sentimiento de soledad que embarga la carta es absoluta: "sólo la incertidumbre en cuanto a mi situación me ha impedido escribirte hasta ahora. El proyecto de revista del que te había hablado con tanta seguridad, no sin razón por otra parte, me parece que se ha perdido... Había elaborado un plan sólido y sin pretensiones; pero a mi editor le parece demasiado brillante. Quería conseguir la colaboración de un grupo de escritores célebres que consideraba mis amigos; y cuando esta tentativa fracasó... ¿Tan hartos están los hombres de mí?[86]. Nada ha resultado: F. Hölderlin se sabe radicalmente solo.

Así, el proceso termina. Se sabe rodeado de sombras enemigas, vituperado por la posesión del mensaje de la verdad. Toda posible euforia

85 Cfr. p. 740.
86 *Briefe*, pp. 289-290.

es aniquilada por el orden del tiempo y por los rigores de la urbanidad social y por los mezquinos intereses de las exigencias ciudadanas. Convencido de que no puede ser escuchado, Hölderlin se ocupará en adelante, obsesivamente, en detallar, en ejecutar las más hermosas representaciones de esa tragicidad que, expresada en la alternancia armónica de términos y tonos, reproduce la unidad del mundo que el Otro desconoce, para la que éste es ciego. Y, aún más, reflexionará sobre su propia situación, sobre el lugar social del elegido en la condena del caos, en la barbarie histórica de la pérdida e imposibilidad de la intuición intelectual: acaso es que tuviera razón Hegel, y, sumergido en la vivencia griega, es ya un alma de otro tiempo, un alma bella. Pero el condiscípulo, lo sabe Hölderlin, está equivocado: el vivir en lo antiguo, el rozar del origen, es, precisamente, estar en este futuro que ha de llegar y, por eso, ha de asentarse en tales convicciones, las únicas que aseguran una presencia en el mañana renovado. Convencido de todo ello, sabedor de la magnificencia de su testimonio y, a un tiempo, de la inoportunidad de su palabra, Hölderlin había vuelto su mirada hacia la estremecedora personalidad de un antiguo filósofo: por estas fechas trabaja insistentemente en la tragedia sobre la vida –sobre la muerte– de Empédocles.

(Es preciso introducir una última y breve referencia sobre el carácter del situarse actual –1799...– de Hölderlin. Insistir, acaso, sobre algunas anteriores indicaciones. Creo que, como ha quedado dicho, la panorámica diseñada por *Hiperión* ponía de manifiesto la urgencia de hacerse determinadas preguntas, más o menos obviadas por el discurso contemporáneo: la radicalidad con la que Hólderlin acierta a presentar el conflicto entre las conciencias auguraba un despegue monumental. Que se interrumpe...

El problema de Hölderlin es que desconoce: por un lado, y no es conveniente ocultarlo, el estado de los saberes de su época. Por esto mismo, permanece en una condena moral de la situación histórica, intuitiva e irracional, producto de sus propias experiencias aniquiladoras. Pero es que, además, en el fondo, él no sabe de qué está hablando: es decir, desconoce, en igual medida, que su referencia es la de la sociedad burguesa –tan apenas atisbos en su epistolario y, desde luego, absoluta ausencia en su obra literaria o filosófica–, que es precisamente la estructura constitutiva de la sociedad en la que vive la que determina y orienta su conspicuo análisis.

Estos desconocimientos son los que interrumpen, los que imposibilitan el que una pregunta, a punto de ser intuída, permanezca velada. Es de este no-saber, profundo y doloroso, de donde surge el definitivo neonaturalismo hölderliniano, que he calificado en repetidas ocasiones como camino emprendido hacia atrás: es cierto. Lo que estaba a punto de ser alumbrado queda abortado en el preciso momento en que era plausible un fervoroso nacimiento. Las ideologías enfrentadas, consideradas como resultado de un posicionamiento del sujeto en el mundo, potentemente caracterizadas por una posición moral, se intelectualizan, quedan diseñadas, de ahora en adelante, por un saber cosmológico del que han de derivarse las sospechas del conflicto empedocleano, mientras que, con anterioridad, este mismo saber no era sino un signo añadido a otras vivencias u opiniones.

No obstante, existe algo que no es definitivamente tachado en la obra inmediata de Hölderlin: se trata de su conciencia del conflicto irredente de la sociedad a la que no sabe calificar. No hay posibilidad de acuerdo en Agrigento: las conciencias están permanente y radicalmente enfrentadas porque unas velan sus ojos y la conciencia de Poeta, por el contrario, ha recibido el don de la verdad. Quiero decir que su oposición a la costumbre y la norma de la sociedad en que vive no menoscaba un ápice de su radicalidad: pero añadiré que el sentido de ésta misma aparece desdibujado en relación al horizonte alcanzado en 1797-1798. La intelectualización del conflicto, su obvia subjetivización, su idealización –en suma–, interrumpen un camino que se auguraba provechoso: pero, a pesar de ello, la constatación del conflicto (en la sociedad burguesa) surge una y otra vez. Dicha intelectualización, como ha de verse, hace, sin embargo, que el problema del conflicto entre las conciencias, problema que definía la cuestión del problema de las ideologías (innombradas), se transforme, sustancialmente, y aparezca como problema del enfrentamiento entre las conciencias y el poeta, como reflexión sobre el destino de éste como ángel de la verdad –que debe morir en tanto el ritmo de la natural, imperante, no anuncie la magnífica bondad de las fuerzas divinas que, por fin, *nos harán a todos videntes del Misterio*).

28.

En el año de 1882, Guillaume Breton, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, publicaba su *Essai sur la poèsie philosophique en Grèce*: no se trata de un profundo o renovador estudio sobre los pensamientos respectivos de Xenófanes, Parménides o Empédocles. Es más:

ha merecido el olvido; y, así, no es ni siquiera citado en la monumental y acaso insuperable monografía de Jean Bollack. Sin embargo, la introducción de G. Breton es significativa de las poderosas insinuaciones que el discurso empedocleano sugería aún a finales del siglo XIX. Pienso, es más, que subraya uno de los motivos de la recuperación del filósofo de Agrigento cuyos estudios y referencias abundan en los años del tránsito dieciochesco al siglo de la euforia positivista, a esa centuria que acallaría las voces desordenadas de la historia para situarlas en un orden que, aún hoy, nos perturba o esclaviza.

Este breve párrafo con G. Breton iniciaba el tercer capítulo dedicado al estudio de Empédocles es suficientemente significativo: "tal nos aparece la metafísica de Empédocles, si se puede dar este nombre a una doctrina donde la inspiración espontánea del poeta parece haber reemplazado a la dialéctica y al razonamiento abstracto del lógico"[87]. Es fácil entender que no sólo asombra su peculiar concepción del mundo, a caballo entre el elogio reminiscente eleático y la admisión de la multiplicidad que hubiera horrorizado a Parménides, sino, ante todo, la formalidad poetizante de que se sirve y, lejana, oscuramente, la reflexión sobre la función del poeta: pues, en efecto, es éste el privilegiado sujeto que, en su propia vivencia, accede a la visión de lo cegador para otros. La sabiduría de la exclusividad del poeta o la férrea e inextinguible luz de que se sabe asistido ilustra un discurso y una reflexión sobre el destino de los elegidos que no pasaría desapercibida para Hölderlin, cien años antes de la aparición de la desconocida obra de Breton. Este, refiriéndose al estado derivado de la consideración de una multiplicidad que el Otro no es capaz de concebir en su auténtica dimensión de ideal unidad, concluía que "nace el estado del alma correspondiente a este estado de cosas: la Melancolía, que es la aspiración impotente hacia un universo que permanece, el pesar ante una estabilidad que no está hecha para nosotros, la tristeza porque las cosas son pasajeras y contingentes, el deseo de partir, al menos por el pensamiento, de este mundo de sucesión, para llegar a la vida plena e idéntica a ella misma, de este tiempo fugitivo y dividido, para elevarse a la Eternidad"[88]. Es en relativa medida irrelevante que no se condense acertadamente el conjunto y la autenticidad de la vivencia del poeta griego, por cuanto no hay oposición en la conciencia del poeta sino contrariedad entre la sabiduría del poeta que integra la multiplicidad en la unidad ideal y la afirmación denigratoria del otro que es incapaz de pulsar la brillantez de la suma revela-

87 BRETON, G.: *Essais sur la poésie philosophique en Grèce*, p. 235.
88 *Ibid.*, pp. 240-241.

ción. Lo fundamental y hermoso es la reflexión sobre el carácter, sentido y destino del poeta y de su extraordinaria vivencia.

Creo que esta consideración de la personalidad empedocleana, confusamente recibida a través de los testimonios ordenados por Diógenes Laercio –y que Hölderlin conocerá: como veremos...–, pero indudable en la constatación del enfrentamiento del destino de los elegidos y del lugar del ciudadano, debió ser lo que imantó la atención y los intereses hölderlinianos hacia la magnífica figura del filósofo agrigentino. De hecho, las iniciales referencias hölderlinianas evocan ese momento auténticamente vertebral, inexplicable, situación provocadora de irrisorios comentarios y de tan dispares interpretaciones: tal es el recuerdo rendido en *Hiperión*, donde el héroe inquiere a Belarmino que "dónde encontrar asilo?... Ayer subí al Etna. Allí recordé al gran siciliano que antiguamente, harto de contar las horas, emparentado con el alma del mundo, y a pesar de su temerario gusto por la vida, se arrojó a las poderosas llamas". Para continuar: "¡Cómo me hubiera gustado merecer yo también la misma burla! Pero hay que tener más estima de sí mismo de la que yo me tengo para volar así hasta el corazón de la naturaleza sin haber sido llamado"[89]. En cercanas fechas escribe un breve poema:

"Tú buscas la vida, la buscas y del fondo
de la tierra brota y flamea un fuego divino,
y tú, estremecido de deseos,
te arrojas en la hoguera del Etna.

Así el orgullo de una reina derretía
perlas en el vino; no tiene importancia.
Mas, ¿por qué, oh poeta, sacrificaste
tu riqueza en el cráter bullente?

Sin embargo, te venero, víctima intrépida,
como al poder de la Tierra que te arrebatara.
Y si no fuese porque el amor me retiene
al héroe seguiría en el abismo"[90].

No me cabe duda alguna de que el inicial acercamiento hölderliniano a la figura de Empédocles está condicionado, así, por la estima infinita que provoca el comportamiento existencial del filósofo y por la consideración de una fraternidad enfermiza. Las modificaciones introducidas por Hölderlin en el segundo volumen se orientarán ya a esta consi-

89 *Hiperión*, p. 200.
90 *Poesía completa*, I, p. 121.

deración dramática y fatalista que se vierte en páginas referidas al imperio de la Némesis[91], tratamiento imposible de ajustar con la perspectiva inmediata anterior.

Ahora bien, ¿es posible reducir el carácter de su encuentro sobre tan exclusiva circunstancia? Ciertamente no: muy pronto, atraído por el discurso empedocleano, Hölderlin asumirá signos teóricos e importantes, fundamentales, del agrigentino. Sin embargo, esto sucederá más adelante: concretamente, hacia finales de 1798, cuando llega a conocer la obra de Diógenes Laercio, esto es, algo más de un año con posterioridad a la realización del plan de la obra que ya aparece como confeccionado, según la confesión transmitida a su hermano, en agosto de 1797, cuando ya ha aparecido el primer volumen del *Hiperión*. En dicha carta escribe: "he elaborado un plan muy detallado de una tragedia, cuya materia me apasiona"[92].

Es preciso, para explicar el afianzamiento definitivo de Hölderlin en el lugar que delimitará la peculiaridad de su neonaturalismo dialectizante y de la inmediata obra literaria, tener en cuenta, así, los siguientes factores: 1. La (irresistible) atracción hacia la personalidad de Empédocles, hacia su actitud poético-vital que culminará en la muerte que habría de santificarle como elegido por los dioşes y, a un tiempo, subrayaría su distinción respecto al otro –conciudadanos, Poder...–. 2. El conocimiento cercano del pensamiento empedocleano con cuyas directrices generales se identificaría un F. Hölderlin duramente baqueteado y no oído por nadie: la atracción se acentúa por cuanto no sólo vibran dos similares destinos sino que, en los fragmentos de Empédocles, resuenan y se cantan signos teóricos que, con anterioridad, han sido transitados y vividos en alguna medida por el propio Hölderlin. Por ejemplo, la muy vaga idea de la unidad cósmica que alimenta la conciencia del elegido –que no del poeta–: tal identificación, sobremanera fundamental, es una de sus tardías y definitivas adquisiciones teóricas. 3. Es preciso sostener que es el influjo del pensamiento empedocleano el que fundamenta y posibilita el fin de su etapa formativa: rica, conflictiva, polémica, contradictoria por cuanto acumula fuentes sólo impropiamente articulables... 4. El espejismo Empédocles es posible por la serie de avatares vividos que le impulsan a un exagerado respeto. Pero, indudablemente, no escasos párrafos del segundo volumen del *Hiperión* son inimaginables sin la lección agrigentina, ausencia de las iniciales cartas que componen una

91 Cfr. *Hiperión*, p. 159, 160, 180...
92 *Briefe*, p. 167.

unidad diferenciada de la última etapa, excepto si se considera la novela como una constatación biográfica que, entonces, requeriría la narración de lo que deviene al héroe.

Pues bien, ¿qué conceptos teóricos deslumbrarían? El propio G. Breton lo intuía... Escribe: "Esta filosofía de Empédocles es a la vez la que mejor satisface el espíritu y el corazón. Ella une la poesía profunda y sombría de la Unidad a la poesía brillante y variada de la Multiplicidad"[93]. Es la idea de la superación de la multiplicidad en la conciencia de una unidad que no será prevista universalmente por cuanto el rigor de la Némesis es invencible y, en la historia, es preciso esperar, *morirse confiando en la llegada de los carros de la Verdad.*

En el inmediato contexto hölderliniano, la atracción hacia el texto empedocleano va abriéndose paso. Lo podemos comprobar si acudimos a la recuperación hegeliana: por ella sabemos que Empédocles merece traducciones y versiones a comienzos de siglo y no deja de ser significativo el tratamiento que le merece al propio Hegel. Su juicio es rotundo: "Empédocles tiene más de poeta que de filósofo; sus pensamientos no ofrecen gran interés, ni su filosofía nos permite llegar a grandes conclusiones"[94]. Pero, ¿por qué esto? Es importante que nos detengamos en el asunto por cuanto revela no sólo las razones de la divergencia dialectizante hegeliana, sino también los profundos motivos de la ensoñación empedocleana en la que Hölderlin habitará durante larguísimos años.

El contundente juicio del maduro Hegel es explicable en la dualidad de las opiniones vertidas: si Empédocles le parece ante todo una figura poética, lo es por haberse desenvuelto en torno a un lenguaje que recupera e insiste sobre la necesidad de referencias mitológicas, desprovisto su discurso, así, de la precisa racionalidad que muy pronto dará origen a un texto esencialmente filosófico. Por esto mismo, no en vano lo sitúa como "una continuación del pensamiento de Heráclito"[95], desatendiendo la meritoria tarea sintética y superadora de su cosmología en relación a éste y, a un tiempo, el esfuerzo integrador de aspectos de la conciencia eleática y, aun, pitagórica.

Igualmente está justificada la segunda aseveración. Es líneas más adelante donde Hegel enjuicia su concepto de síntesis para subrayar que

93 BRETON, G.: *op. cit.*, pp. 265-266.
94 HEGEL, G.F.W.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, I, ed. cit., p. 287.
95 *Ibid.*, p. 290.

Empédocles permanece en una consideración de la síntesis que aúna mezcla de elementos y proceso "pero sin que los distintos momentos se revelen, en la realidad, como conceptos enfrentados entre sí"[96]. Así, como insistirá en sucesivos párrafos, la noción cosmológica de síntesis le parece a Hegel superficial por cuanto no pasa de ser resultado de una confusión de los elementos generadores y nunca alcanza el estatuto de síntesis conceptual, el resultado de una síntesis superadora que subsume los datos originarios quedándose en mera amalgama de los mismos sobre la que se vuelve permanentemente.

Debiéramos plantearnos la oportunidad del doble juicio hegeliano. Respecto a la cuestión inicial, parece fuera de toda duda que, en tanto incardinada con la original tradición helénica, es ella la que justifica y fundamenta la orientación, el acercamiento hölderliniano de estima a su actitud poética y su situarse en tanto tal; es obvio, por otra parte, que el rechazo del Hegel maduro es posible en virtud de la sacralización de lo racional como eje articulador y vivificador del discurso occidental y, sobremanera, de su concepción de una dialéctica real que el ciclismo empedocleano no acertó a comprender: alargarse o entrar en semejantes planteamientos nos arrastraría a propicios terrenos que, sin embargo, debemos marginar por el momento. ¿Y respecto al juicio hegeliano sobre el carácter de la síntesis empedocleana? Diré inicialmente que es, cuando menos, empobrecedora: por un lado, e indudablemente, la composición de los seres aparece como resultado de una mezcla a partir de los cuatro originales y clásicos elementos, mas, por otra parte, Hegel desconoce o elude la existencia de las fuerzas morales del Amor y de la Discordia sin cuya referencia el pensamiento empedocleano parecería haber desconocido valiosos esfuerzos de la teorización previa y, sobre todo, la presentificación de este conjunto de variables en la Ciudad donde el Filósofo es consciente de la verdad inmediata del reino de la discordia, sabe que ha de llegar el alma de Afrodita y reconoce su destino como trágico en tanto portador de una ciudad en su tiempo inaccesible para el Otro.

Desde esta perspectiva, parece claro la posibilidad de sentar dos afirmaciones: por un lado, que la atracción hölderliniana hacia la figura del filósofo de Agrigento está determinada por el vibrante tono poético que transmiten los fragmentos conservados y que su conocimiento de los mismos es más profundo y completo que el de su compañero Hegel por cuanto éste ya valora los restos dialécticos de ajenos discursos como es-

96 *Ibid.*, p. 290.

fuerzos pre-dialectizantes de esa su propia aventura que, interpretando la síntesis como superación real de contrarios, no está en condiciones ni de valorar adecuadamente los discursos que hicieron del devenir mismo el corazón del mundo y ni siquiera de entender la existencia de una oposición real en la cosmología empedocleana, traducida en términos de Esfera y Mundo: a pesar de lo cual, la lectura hölderliniana tampoco concluirá rigurosamente en una interpretación cabal de la filosofía de Empédocles.

Debemos detenernos, aunque sea muy brevemente, en la justificación de esta afirmación. Y habría que señalar, en primer lugar, que, como no podía ser por menos y a pesar de lo dicho, la lectura de Hölderlin está sometida al estado de las investigaciones históricas y condicionada por las exigencias intelectuales de su entorno, y, al respecto, por las íntimas necesidades que le acucian urgentemente. Hoy sabemos que "le plupart des interprètes n'opposent pas la sphère et le monde des choses devenues, mais, se fondant sur le dualisme de l'Amour et le Haine ils voudraient que les deux puissances connaissent succesivement chacune un triomphe incontesté et une défaite entière"[97]: sin embargo, a la altura de 1800, la consideración de los ciclos empedocleanos merecía una lectura en mayor medida condicionada por profundas necesidades espirituales y, así, ellos aparecen historizados, en tanto realidades temporales cuya verdad se manifiesta en las conciencias en sus diferentes niveles de desarrollo o plenitud; al respecto, la mantenida confrontación entre Hermócrates y Empédocles es absolutamente significativa. Los ciclos son historizados y se realiza una lectura político-social de los mismos, y en idéntica medida, con semejante orientación, la materia sobre la que aparecen y se desenvuelven aparece enriquecida con alusiones que expresan diferentes traducciones de la básica singularidad empedocleana, de aquello desavenente con la Esfera y que se vertía como cosas del mundo. Sería absurdo no recordar que Hölderlin, aun cuando su vital helenismo de 1799 le conduzca a una sobrevaloración de la importancia de lo cósmico, sigue obsesionado en un problema que excede el mero tratamiento cosmológico si bien en este momento, como ha quedado señalado, es el neonaturalismo la más trascendental expresión del conflicto y de las discordias.

Siendo esto así, ¿en qué medida es fiel Hölderlin a la figura y orden teórico del sacerdote evocado, que deslumbrará a lo largo de casi un lustro? El sentido que damos al término "enriquecimiento" me inclina a

97 BOLLACK, J.: *Empédocle*, I, Paris, Les éditions de Minuit, 1965, p. 98.

pensar que, rigurosamente, la problemática hölderliniana añade a la inspiración de Empédocles referencias desconocidas o escandalosas para un griego de la época. Esto es cierto. Y, pese a ello, creo que el cariño con que su figura es tratada hace que los comentarios de Hölderlin versen en torno a la idea generativa y fundamentante de la filosofía empedocleana. ¿Cuál es ella?

Antigua idea ya conocida por Hölderlin... Es la consideración de una unidad originaria que es recibida de forma plural por las conciencias: es el camino de la Esfera Una a la realidad del mundo lo que es vivido diversamente por los ciudadanos y el poeta, aún éste sentidor de ese hilo pasional bajo las apariencias de lo diferente que desconocen los otros perdidos en el marasmo de lo singular. Como se ha visto, este modelo formal ya era pensado por Hölderlin en 1796... Ahora, el signo cósmico, uno entre otros con anterioridad, sobresale con fuerza y potencia, y la adición de los conceptos de destino y necesidad, que su paulatina helenización provoca, hacen que el discurso de la acción, típico y fundamental en buena parte del *Hiperión*, se revele como inútil o inesencial. De esta manera, queda captada la realidad que se vive conflictivamente desde las conciencias: el retroceso teórico hölderliniano es evidente, y sobre su justificación he reflexionado en diferentes momentos del presente capítulo; de esta manera, quedarán caracterizadas las conciencias: desastrosa, perdida, roma, la conciencia del sujeto histórico ha perdido el contacto con la esencia de la verdad de lo original unitario –que sigue ahí– mientras que la conciencia del sujeto elegido –de ahora en adelante: la conciencia del poeta– contempla las diferencias sin perder de vista la profunda unidad que hace a lo mundano fraternal y fusionado.

¿El mayor alejamiento? Yo hablaría de varios... Por un lado, esos elementos manifestantes de la diversidad o de las manifestaciones de los lugares de las conciencias enfrentadas eran desconocidos para un griego: los testimonios epistolares son rotundos... Las apelaciones hölderlinianas a la oposición arte-naturaleza, que reaparecen con marcado acento schilleriano, por ejemplo, son un típico anacronismo... Pero ante todo, y fundamentalmente, la creencia hölderliniana en un Tiempo en que la Totalidad de los sujetos vivirán la conciencia de la Unidad sobre la constatación de las diferencias del mundo subrayan el carácter político de su lectura del orden de la Naturaleza y el olvido del claro y desnudo naturalismo griego.

Puede entenderse ahora el profundo abismo progresivamente acentuado entre Hölderlin y Hegel: para éste, los opuestos y las diferencias

se subsumen en la síntesis que identifica los reales momentos del devenir histórico y de las conciencias protagonistas mientras que, en Hölderlin, la constatación de las diferencias y la vivencia de la unidad es lo que plantea un conflicto real y esencialmente subjetivo que no se supera en una figura nueva sino en el asentamiento, regido por la férrea necesidad, de aquello que la vivencia poética ha mantenido y salvado.

Tales serán los planteamientos y visión alcanzados, asegurados por Hölderlin a finales de 1798: como es sabido, la primera versión es realizada en Frankfurt, y, en ella, el tema obsesivo que ciega es el de la suerte del héroe, es decir, la reflexión sobre la necesidad de la muerte. Beda Allemann ha escrito que "los distintos modos de motivación de la muerte de Empédocles"[98] vertebran las sucesivas versiones, pudiéndose hablar de alteraciones cualitativamente importantes que limitarán, en adelante, su proceso creador. Así, puede afirmarse que siendo importante la reflexión sobre el carácter teórico de la muerte, central en la primera versión, muy pronto se transformará en simple, último y exigido capítulo derivado de un análisis capital sobre la relación entre la conciencia y la expresión del mundo. De la primera consideración quedan valiosos testimonios en los que la Muerte aparece como acto merced al cual se consuma la unión con el mundo, aquella situación ya vivida en la infancia y perdida a través de los años del duro aprendizaje escolar. Por esto, cuando remite el segundo volumen de su *Hiperión* a S. Gontard, subrayando lo que ha hecho morir a Diótima, excusándose por ello y señalando que, aun cuando no estaban de acuerdo con tal desenlace, "he pensado que la disposición general del libro lo exigía"[99], dando a entender, según se ha visto, que ha introducido modificaciones de última hora, y considerando, en efecto, el desenlace de la obra, no podemos por menos de pensar que, para él, sólo a través de la muerte, que unirá definitivamente con la amada, se realiza la plenitud de la vivencia originaria. Este pensamiento hölderliniano indica claramente que su consideración teórica ha sufrido una transformación que será duradera: la posibilidad de la revolución y la reinstauración de la situación utópica quedará envuelta por consideraciones protorrománticas a lo largo de un período finalmente corto, interrumpido por la novedad de las consideraciones surgidas a partir de 1799.

Un poema de la época deja testimonio esclarecedor de tal posición hölderliniana: es el ya suscrito con anterioridad, y titulado *Empédocles*[100].

98 ALLEMANN, B.: *op. cit.*, p. 20.
99 *Oeuvres*, p. 748.
100 *Poesía completa*, I, p. 121.

Pero, a partir de 1799, Hölderlin, desde mi punto de vista, supera este planteamiento, que superficialmente le vincula con la aventura vital e intelectual de Novalis, Kleist y, aun, el Goethe ensimismado en la descripción de las agitaciones interiores de Werther. Para comprender el sentido y profundidad de los cambios producidos será preciso que retomemos el hilo de la primera versión, que, por lo mismo, volvamos brevemente a fechas aún felices en la vida del poeta, a ese momento en que la dicha sostenida comienza a disiparse, debido a lo cual modificará –según mi criterio– algunos fragmentos del segundo volumen de la novela, *ya bajo el influjo de la personalidad empedocleana.*

Hölderlin realizará tres versiones sobre la muerte de Empédocles, ninguna de ellas definitivamente completada[101]. La primera referencia epistolar que puede evocarse para orientar las precisiones cronológicas al respecto es la carta que remite a Karl en agosto de 1797, desde Frankfurt: ya ha publicado el *Hiperión* –su primer volumen– y confiesa a renglón seguido que "he elaborado un plan muy detallado de una tragedia, cuyo tema me apasiona"[102]. Se trata, sin lugar a dudas, de la primera versión en la que el tratamiento de la Muerte se hará desde la óptica que líneas más arriba someramente quedó resumida: la crisis en la casa de los Gontard se ha abierto y el pronto desenlace se anuncia.

Hölderlin debió trabajar en este plan a lo largo de más de un año. En el mes de noviembre de 1798 incluye noticias sobre el desarrollo de tan detallado plan en diversas cartas: a Neuffer a quien le comunica que vive ocupado por la tragedia[103], a su madre a quien confiesa que "mi presente trabajo será mi última tentativa, querida madre, para alcanzar la estima por mis propios medios, como decís; si ella fallara, intentaría con toda tranquilidad y modestia ser útil a los hombres en la función más simple que yo pudiera encontrar"[104], a Karl en cuyo texto hallamos una explícita referencia a lo hasta entonces conseguido: espera darle fin en la primavera próxima[105]. Los testimonios no dejan lugar a dudas sobre el esfuerzo o la inusitada confianza que tiene depositada en la tragedia y el pensamiento de un pronto término.

---

101 La traducción castellana de *La muerte de Empédocles* reúne materiales de las dos primeras versiones: dando, así, una idea cabal del destino del Filósofo, resulta, sin embargo, profunda y sumamente discutible desde la perspectiva para servir para la consideración de la evolución hölderliniana.

102 *Briefe*, p. 167.

103 *Briefe*, p. 202.

104 *Oeuvres*, p. 679.

105 Cfr. *Briefe*, p. 208.

¿Se refiere a la primera versión? ¿O en este tiempo ha modificado sus planteamientos y ya ha puesto manos a la obra en una segunda versión? No tengo duda alguna: sobre todo porque el tono de la primera redacción de la tragedia está perfectamente acorde con el vaho romanticista en que Hölderlin vive a lo largo del último trimestre de 1797 y de casi todo el año siguiente, aun cuando, sobremanera en el segundo semestre de 1798, ya comienza a detectarse la presencia de novedosos planteamientos. Creo que es definitiva la prueba comparativa entre las iniciales alusiones contenidas en el *Hiperión* y los contenidos de la versión frankfurtiana. Por otro lado, como se ha visto y asunto sobre el que seguiré insistiendo, la transformación definitiva de Hölderlin, su decisión en favor de un orden de ideas que limitará su actividad creadora a lo largo de décadas, sólo es decididamente detectable en los meses iniciales de 1799: desde mi punto de vista, ha de ser a comienzos de este año cuando desecha la versión inicial para poner manos a la obra en otro enfoque, que ya anuncia el definitivo. Fue a finales de 1798 cuando Hölderlin conoció el texto de Diógenes Laercio porque encontramos un explícito comentario en la carta que remite a Neuffer en la Nochebuena: "He leído estos días tu Diógenes Laercio", dice[106]. Pero es en este texto donde se descubre un texto significativo: "Es una buena cosa entre otras, tanto para la condición primera de toda vida como de toda organización, que no haya ninguna fuerza monárquica en el cielo ni en la tierra. La monarquía absoluta se anula a sí misma, pues ella carece de objeto; ella no ha existido nunca en el sentido estricto del término"[107]. Y, paralelamente, en la Escena III del Acto II de la primera versión había quedado escrito:

> *"EMPEDOCLES*
> Ya no es tiempo de reyes.
>
> ...
>
> *EMPEDOCLES*
> ¿Acaso el águila conserva siempre a sus crías en el nido?... Avergonzaos de pedir un rey; ya sois mayores; era distinto en tiempos de vuestros padres"[108].

Es lógico pensar que, por entonces y aún, Hölderlin está trabajando –ha trabajado: puesto que la idea confesada no deja lugar a dudas– en la confección de un texto (que interrumpirá). La ausencia de una continuación perturba, ¿hubo algo? ¿Después...?

---

106 *Oeuvres*, 686.
107 *Ibid.*, p. 686.
108 *La muerte de Empédocles*, p. 63.

¿Se impulsa a partir de aquí lo que conocemos como segunda versión?: a pesar de la opinión de W. Schadewalt, por ejemplo, quien defendiera que la versión que sucede es la que la historiografía ha venido considerando como tercera[109], no parecen existir pruebas terminantes sobre su inmediato trabajo, aunque se manifiesta la urgencia de unas alteraciones que considero importantes. ¿Cuestión fundamental es la de delimitar lo que ahora sucede? ¿Es clave determinar lo que, en realidad, ocurre? Acaso se haya exagerado la importancia de delimitar cronológicamente los tiempos de las sucesivas versiones cuando, por el contrario, su cercanía cronológica hace que ellas mantengan cercanos puntos y consolidadas vivencias puesto que, a partir de comienzos de 1799, *todo está decidido*: el lamento, dolorido hasta el escándalo, de la 2ª escena cuando Empédocles nos comunica su estado de ánimo es cierto que advierte de un estremecedor aislamiento –"Weh! einsam!,..."[110]– claramente ilustrativo de la situación del último trimestre de 1799, pero es igualmente cierto que, por un lado, dicho texto –tan rotundo– ya estaba en la versión inicial, situado en otro punto[111], y es igualmente cierto que las consideraciones hölderlinianas sobre su estado, las sospechas y vacilaciones respecto a la fortuna de su proyecto son anteriores al desgraciado desenlace. Esto es: el sentimiento de Empédocles, sus palabras, no están más cargadas de dramatismo. No hay cambio en la calidad de sus sombrías efusiones: lo que se alterará es el tono, la dramaturgia que rodea su grito. *El sentido...*

La posibilidad de reconstruir el proceso de elaboración de la mortífera dramaturgia empedocleana radica en el análisis, en la consideración de ese nuevo entrar de personajes: creo que la presencia de Manes, la sombra egipcia, subraya un acento no anecdótico que muestra –¿o sugiere?– que la considerada tercera versión es tal efectivamente, puesto que ella remarca un contrapunto –como se verá– esencial. Pero he de resumir...

Supongo, sobre la consideración de obvias alteraciones y subrayando que no existen trascendentales modificaciones teatrales entre las tardías versiones y que incluso frases rotundas, inolvidables expresiones de la primera, se condensan o repiten a partir de ella, que, no obstante, la problemática del prólogo empedocleano es modificada en los meses iniciales de 1799, cuando el problema de la muerte deja de tener un teórico

109 Cfr. *Hölderlin-Jahrbuch*, 1958-1960, donde W. Schadewalt expone su tesis.
110 *Hyperion-Empedokles*, p. 366.
111 *La muerte de Empédocles*, p. 23.

sentimiento protorromántico para recoger una problemática naturalista y sociopolítica –a un tiempo–, asunto y perspectiva que se alargará hasta comienzos del otoño: de hecho, en la carta del 4 de junio, dirigida a Karl, le incluye un fragmento de la segunda versión. ¿No es natural pensar que le envía un trabajo cuya validez no ha enmendado?

La segunda versión debió ocupar la actividad de Hölderlin casi obsesivamente: de los actos de que debía constar la nueva anuncia en una carta de junio de 1799 que sólo falta por escribir el último acto[112] y el mismo día 4 le copia a su hermano los versos de la segunda escena del Acto II a que acabo de referirme; en septiembre, dirigiéndose a Schiller, reitera que a la redacción de la tragedia consagra lo mejor de su tiempo[113], y, muy pronto, en octubre, comunica a Susette "que me propongo consagrar todo el tiempo que me quede a mi tragedia"[114], calculando que en tres meses le dará fin. ¿Se refiere aún al proyecto que ha encaminado sus pensamientos a lo largo del año? No podemos saber si Hölderlin ha modificado su orientación y está buscando ya una más adecuada expresividad: pero puede sentarse, en primer lugar, que, sea como fuere, el trabajo ensayístico sobre la tragedia precede al último esfuerzo por cuanto en las notas orientadoras se halla, incontrovertiblemente, el eco del mismo y el conjunto de los resultados de su reflexión poetizante a la que me he referido en un anterior apartado[115].

Téngase presente esta cronologización: a través de ella restauramos, así como atendiendo a otros aspectos, no sólo el género de las transformaciones sino la aceptación absoluta de un espacio teórico que ya será inamovible para Hölderlin. La primera versión significaría su despegue del lugar reivindicado; buscado, desde la superación fichteana, y la segunda el inicio y representación de un topos teórico en el que el naturalismo reaparece con poderosos tonos envuelto en una problemática decididamente politizada... La tercera versión cimenta el definitivo lugar de F. Hölderlin.

Como en apartados anteriores ha quedado subrayado –y confío que con suficiente claridad y terminantes indicios–, el desenlace de la relación entre F. Hölderlin y S. Gontard sienta las bases para el asomo de

112 *Ibid.*, p. 248.
113 Cfr. p. 288.
114 *Ibid.*, p. 290.
115 Cfr. *Oeuvres*, pp. 589 y ss.

acentos que podríamos calificar de románticos y que pueden rastrearse con suma facilidad en una inequívoca serie de lo que he venido considerando introducciones tardías en la aventura hiperoniana. Muy especialmente, el tratamiento del amor y de la muerte, como experiencias límite de la vivencia de la exclusiva y suprema ley violada en la ciudad de los hombres, ronda, a lo largo de meses, la íntima sentimentalidad de esa nueva generación que comienza a ilustrar el firmamento literario europeo aunque, como ha quedado oportunamente recordado en otros lugares, el horizonte de Hölderlin mantenga una originalidad irreductible y una riqueza intelectual, un afan teórico y unas exigencias que tan sólo serán vividas, y nunca reflexionadas en semejante dimensión, por Novalis o Kleist. Es bajo el influjo de esta situación existencial y determinado por la incapacidad de responder a la razón de los antagonismos históricos lo que le va a conducir a una identificación con el mundo helénico: pero hasta que se produzca este encuentro, que sin vacilación alguna calificaría como fatal en tanto el rumbo hacia el vivir la sinrazón (occidental) se consolida definitivamente, Hölderlin asume ese lugar que, cómodamente, podemos denominar como romántico. Asumido tal esquema redacta la primera versión de *La muerte de Empédocles* a la que es preciso referirse para comprender, con posterioridad, la radicalidad de los cambios y el profundo sentido de los mismos.

Pues bien, ¿cómo podríamos definir esta inicial versión? Creo que la primera versión de *La muerte de Empédocles* es un canto fervoroso, enloquecedor, a la urgencia de la muerte como acto en el que se restaura la vivencia de lo sagrado. Las preguntas se desatan: ¿qué es lo sagrado? ¿Por qué la muerte?

"Me habéis ofrecido una corona, hombres, tomad a cambio lo sagrado que en mí yace. Largo tiempo lo conservé guardado"[116], ha respondido el filósofo a los desorientados agrigentinos. ¿Qué es eso que mora en él? Es preciso tener en cuenta que la primera versión sostiene una profunda contradicción al respecto por cuanto eso sagrado que Empédocles enseñó ya no habita en él o, al menos, ha ido perdiendo vigor y fuerza; de hecho, el drama está atravesado por las súplicas e interrogantes empedocleanos relativos a una añoranza que es, en realidad, la de una conciencia perturbada, lo que le acercará al borde del devorador y reconstituyente Etna. Sin embargo, hay suficientes indicios en los dos Actos conservados como para poder delimitar clarividentemente la naturaleza de lo sagrado que Empédocles posee –y he aquí la contradic-

116 *La muerte de Empédocles*, p. 64.

ción entre añoranza de lo sagrado y conciencia de su posesión–: se acerca extraordinariamente a la concepción hiperoniana.

Porque, en efecto, lo sagrado es la vivencia de la colosal unidad originaria. Empédocles lo sabe y lo saben sus conciudadanos, que no soportan esa que suponen desleal superioridad aristocrática o que, como Panthea, admiran al intuir un hermoso privilegio donado por la divinidad. Es en la escena con que se inaugura el drama donde se deja constancia de la personalidad de Empédocles: Panthea, en sucesivas respuestas a los interrogantes de la fiel amiga Delia, afirmará del filósofo: que sufre él, "der Göttliche"[117], y, agradecida, recuerda su propia curación mágica a manos de Empédocles, llamado por Cristias, su padre, porque es "Vertrauten der Natur"[118] –íntimo de la Naturaleza–. Esta divinidad, esta intimidad absoluta es lo que resume la naturaleza y la razón de ser de lo sagrado que a los demás les está prohibida.

Y, así, a lo largo del drama se reiteran las referencias a ese sentimiento de estar formando parte del Uno, de la Naturaleza viva que todo lo rige y cuya magnífica vivencia señala la presencia de lo divino en el mundo. Es igualmente importante señalar, por cuanto establece vínculos con su anterior trayectoria intelectual, el renovado papel de la infancia como estrato cronológico en el que la vivencia es más plena, duradera y extensiva. Es en la propia escena inaugural cuando Pantea, evocando la milagrosa curación, refiere que "como transportada a una dulce infancia, libre de pensamientos, permanecí dormida en un sueño vigilante durante muchos días, en los que apenas necesité de la respiración de la vida"[119]. Y en la Escena Tercera, es Empédocles quien añorará el deseo de haber vivido "conservándome como un niño"[120]. El propio filósofo, en la Séptima, aceptado su destino, se reprocha las vacilaciones y se asegura a sí mismo que "seguro que cuando era un niño inconsciente y silencioso, sobre la verde hierba, sería más libre que ahora"[121].

Tal consideración de lo sagrado pone de manifiesto un inequívoco acercamiento/desplazamiento respecto al *Hiperión* –sobre el que ya he insistido–: acercamiento por cuanto la identificación de lo sagrado con la vivencia cósmica estaba presente en el texto novelado, desplazamien-

117 *Hyperion-Empedokles*, p. 260.
118 *Ibid.*, p. 260.
119 *La muerte de Empédocles*, p. 10.
120 *Ibid.*, p. 24.
121 *Ibid.*, p. 41.

to por cuanto su carácter de nota determinadora junto a otras alcanza, en *La muerte de Empédocles*, estatuto privilegiado.

En el horizonte de esta perspectiva se orientan dos aventuras lineales, dramáticamente complementarias, que sugieren el carácter de transición de la primera entrega: capítulos ambos conflictivos, aunque de distinta naturaleza. La historia que parece vertebrar la obra es la de la reconstrucción del conflicto entre los agrigentinos y Empédocles, atravesado por la mediación de Hermócrates y Critias: conflicto falaz, no obstante, como habrá de verse; simultáneamente, se desarrolla la suerte fatal del Filósofo, ajeno éste, desinteresado de las edificadas artimañas del Poder.

Respecto al primer conflicto, su origen y desarrollo se gesta en la Segunda escena, a través del diálogo entre Hermócrates y Critias, quienes, reconociendo la procedencia y el poder divinos de Empédocles, se confabulan para castigar ante el pueblo su juzgada soberbia. Muy pronto estarán todos frente a frente. Con extrema facilidad, convence el sacerdote a los ciudadanos de que el filósofo merece ser castigado puesto que "robó el sentido al pueblo y se burló de las leyes de la patria, que no respetó nunca a los antiguos dioses de Agrigento, ni a sus sacerdotes"[122]. Las maquinaciones de Hermócrates dan resultado: he aquí que Empédocles, acompañado por Pausanias, escucha la sugerencia de éste para que se alejen "hacia la serena y libre Grecia"[123]. Sin embargo, muy pronto cambiará el panorama: pues Empédocles será perdonado y los agrigentinos reconocen su grandeza. ¿Cuál ha sido, entonces, el eje del conflicto? Indudablemente, Hölderlin ha presentado no tanto un conflicto entre el poder encarnado por el sacerdote y el arconte y el envidiado Empédocles cuanto la descripción de una venganza anecdótica cuya mano ejecutora es el pueblo dominado por unos y otros, por la vana palabra o la inteligente insinuación.

La primera versión se construye, así, como descripción del triunfo de lo artificial, como texto en el que deslumbran los rasgos constructores del maquinar sobre el que el edificio del Poder se asienta y que lo hace posible. Y, en última instancia, a tal denuncia se inclina la vivencia empedocleana de lo sagrado que no apunta a una sustitución de las sombras que rigen la ciudad sino a la enseñanza del término de esa forma histórica de administrar los negocios ciudadanos. "Avergonzaos de

122 *Ibid.*, p. 34.
123 *Ibid.*, p. 35.

pedir un rey; ya sois mayores; era distinto en tiempos de vuestros padres. Nada puede ayudaros si no os ayudáis vosotros mismos"[124], replica Empédocles cuando sus reconciliados conciudadanos le solicitan convertirse en su Numa agrigentino: "ya no es tiempo de reyes", sentencia el Filósofo para quien el orden perfecto no consiste en la aceptación de una ley que provenga de la boca humana sino de la vivencia universal de la viva Naturaleza armónica. La consideración de este desplazamiento en la evolución intelectual hölderliniana es trascendental: si con anterioridad toda oposición y conflicto se dirimían en términos de enconado enfrentamiento entre los sujetos alimentados de distintos contenidos ideales, la primera versión de *La muerte de Empédocles*, respetando las diferencias, diluye la necesidad del enfrentamiento puesto que la obediente y ciega Necesidad inspira la humana realidad hasta que llegue el tiempo del definitivo triunfo universal de la suprema vivencia. Sistematizaría este cambio que comienza a sugerirse en los siguientes puntos:

1. Hölderlin no reconoce la posibilidad de un acuerdo entre las posiciones conflictivas.

2. No existe posibilidad humana de llevar adelante el reconocimiento de la conveniencia de lo sagrado.

3. Acepta que, en un tiempo futuro, el rigor de la Naturaleza se establecerá *definitivamente*.

Paralelamente a esta aventura se desarrolla otra, el drama reconstruye otra historia paralela a cuyas vicisitudes son ajenos los protagonistas del enfrentamiento sucintamente referido. Porque la columna vertebral de la obra interrumpida se orienta a limitar la sentimentalidad de quien está amenazado por la pérdida de la suprema vivencia, que, aun conociéndola, siente que el vibrante imperio con que había sido vivida está consumiéndose. La descripción fundamental del Empédocles de la primera versión no es la de quien está amenazado por la urdimbre de maquinaciones sino la de un ser, indiferente a su entorno, que se lamenta por la recordada sentimentalidad que se congela.

Los testimonios que corroboran lo que digo son numerosos. Ya en la Escena III, por ejemplo, con la aparición de Empédocles y cuando los términos del cercano conflicto han quedado establecidos, se puede escuchar este desgarrado lamento, inequívoco: "Aquél que ha visto más alto

124 *Ibid.*, p. 63.

de lo que permite la mirada mortal, cegado ahora va a tientas. ¿Dónde estáis, dioses míos? ¡Qué dolor! ¿Me habéis abandonado como a un mendigo? Aplastáis el pecho que os he presentido lleno de amor, y me aprisionáis con vergonzosas ligaduras, a mí que he nacido libre"[125]. Muy poco después, el Filósofo repite esta patética exclamación: "Qué dolor..." Ha de tenerse en cuenta que el anuncio de la soledad empedocleana es previo al encuentro con los sombríos enemigos, que, por lo tanto, su posterior comportamiento no puede estar determinado por las circunstancias ciudadanas que le asolan sino por algo independiente de ellas, algo más íntimo, más personal, más subjetivo. Empédocles insistirá continuamente sobre la idea: ante Pausanias evocará los tiempos en que "el Éter me enviaba su aliento"[126] y, por vez primera, se sueña muerto por cuanto ni dioses ni hombres le acompañan: "estar solitario y sin dioses, ¡esto es, esto es la muerte!"[127].

La elección empedocleana de la muerte está determinada por la conciencia de este abandono, por el anuncio de la enferma vivencia sin la que no sabrá sobrevivir quien la ha poseído. Empédocles se transforma en un condenado a muerte que desea el morir por reconocer que, en el acto mismo, se reintegrará a la soberana unidad de la Naturaleza de la que amenazaba despegarse. "¿Morir?, se pregunta. Sólo es dar un paso hacia las tinieblas, porque seguiréis viendo, ojos míos, que tan bien me habéis servido. La noche cubrirá, un instante, de sombras mi cabeza. Con todo, alegremente brotará del pecho gozoso el ardor inflamable. ¿Es temeroso el anhelo? ¿Cómo? Si con la muerte, al fin, se encenderá la vida"[128]. La muerte se representa, así pues, vivificante: luz que, entre su sombría condena, deja aparecer los rayos de una esperanza inextinguible. Los acentos protorrománticos de la literatura hölderliniana no asombran con semejante medida como ahora, en esos meses posteriores de 1798 cuando su situación existencial está dramáticamente limitada por la ruptura con S. Gontard y el necesario alejamiento geográfico de la amada y cuando, en inseparable unidad, debe interrumpirse un lógico proceso teórico cuyas sobresalientes preguntas habían quedado establecidas en la novela *Hiperión*.

Y, sin embargo, como ha quedado dicho, es peculiar su recién estrenado romanticismo: jamás Hölderlin considerará metafísicamente el

125 *Ibid.*, pp. 22-23.
126 *Ibid.*, p. 26.
127 *Ibid.*, p. 28.
128 *Ibid.*, p. 74.

acto salvador de la muerte, nunca pensará que la muerte es el acto revelador por antonomasia, un hito trascendental en el proceso cognoscitivo. Existe un fragmento en la Primera versión sobre el que no se ha insistido suficientemente: en la escena del perdón, dirigiéndose al fiel Pausanias, dirá Empédocles que "muero gustoso, sabiendo que tú vives; yo fui como una nube del amanecer, inútil y efímera. Mientras yo florecía solitario, el mundo dormitaba. Tú, sin embargo, naces al claro día"[129]. La tragedia empedocleana aparece, así, como condicionada por el retardado ciclo de la Naturaleza, como contingencia histórica que no puede elevarse a categoría definitiva de la empresa humana. Es la historia de una circunstancia personal, de una conciencia asolada por el capricho de la divinidad que no ha marcado la hora definitiva de la luz y de la plenitud de la armonía incomprendida por los hombres. La muerte, en la primera versión, es el acto ritual del reencuentro con lo sagrado porque corre el riesgo de perderse su sobrenatural vivencia.

Pues bien, ¿qué motivación de la muerte sustituirá a la consideración exigente y teórica de la misma que iluminaba el plan de Frankfurt? ¿En qué medida surge una diferente invitación y, en resumen, se alteran los contenidos dramáticos, como ha pensado B. Allemann?[130]. Si se comparan los textos se descubrirá que la mayor parte de los materiales son respetados, introduciéndose apenas breves correcciones de forma –en las escasas escenas conservadas de esta nueva versión–. Pero, como es sabido, Hölderlin redactaría de nuevo la escena II del Acto 1, ese momento fundamental de la maquinación sacerdotal.

Antes de referirme a la conversación entre Hermócrates y Mécade –que sustituye a Critias– es preciso aludir a la obra de Diógenes Laercio que Hölderlin lee a finales de 1798...

Se trata de una recopilación biográfica y superficialmente doctrinal, en la que abundan, ante todo, los recuerdos de situaciones y acontecimientos. ¿Qué pudo atraer del texto de Laercio a Hölderlin? Si se toma en consideración la segunda versión, si volvemos la mirada hacia las transformaciones introducidas en la misma, puede sospecharse que dos rasgos pudieron llamarle la atención: por un lado, la sucinta añoranza de episodios célebres, heroicos y casi milagrosos que envolvió la memoria de los contemporáneos del Filósofo y, por otra parte, la mitomanía desarrollada en torno a su muerte. "Acerca de su muerte hay variedad

129 *Ibid.*, p. 68.
130 Cfr. ALLEMANN, B.: *op. cit.*, p. 20.

de opiniones"[131], escribe Laercio al comienzo del Parágrafo 10. Y, en efecto, en este fragmento se cuenta que, concluido el convite en la finca de Pisianacte a donde acudiera para agradecer a los dioses el don que le llevó a resucitar a una difunta, "unos se volvieron, otros se acostaron bajo los árboles vecinos, y otros en otras partes; pero él se quedó en el mismo sitio donde había cenado. Venida la mañana, levantándose todos, sólo él no fue hallado"[132]. En el siguiente, invocando el testimonio de Hipoboto, queda recogido que, habiendo curado a Pantea, "se encaminó al Etna, y que habiendo llegado, se arrojó al volcán y desapareció, queriendo dejar fama de sí de haber sido hecho dios"[133]. En el Parágrafo 12, Laercio escribe que, según Timeo, "se retiró al Peloponeso y ya no volvió"[134]. El enigma, así pues, es enorme: alcanza celebridad en su época. Podría aumentarse el misterio; escribe el propio D. Laercio: "Demetrio de Trezene, en el libro *Contra los sofistas*, dice por estos versos de Homero que

> Cogió una soga, atósela al gaznate,
> y se colgó en la copa más excelsa
> de un altísimo guindo, desde donde
> a los infiernos descendió su alma"[135].

No son las únicas referencias, que podrían alargarse con los recuerdos de Telauges y otros.

La consideración de estos testimonios informa de una polémica pública centrada en torno a sus virtudes taumatúrgicas y, aún más, relacionada con su origen divino, cuya más afortunada expresión queda representada en el oscuro episodio de su muerte. Pero algo llama profundamente la atención: el episodio del definitivo desenlace se produce inmediatamente después de un acontecimiento memorable que congrega a las gentes y que parece ensombrecer mortecinamente al protagonista respetado. No es improcedente pensar que el conocimiento de estas varias situaciones arrastraría a Hölderlin a una renovada meditación en la que Empédocles no habría de aparecer como el buscador de la muerte para la conquista de su propia reconciliación con el mundo y la vivencia de la sagrada intuición intelectual y para la afirmación subjetiva de

131 LAERCIO, D.: *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, II, Barcelona, Orbis, 1985, p. 122.
132 *Ibid.*, p. 122.
133 *Ibid.*, p. 122.
134 *Ibid.*, p. 122.
135 *Ibid.*, p. 123.

su idealidad sino como el elegido que, siéndolo, debe padecer el castigo por vivir en el costoso exilio de la ciudad humana. Creo que la alteración es sustancial: a la muerte como reconquista de la verdad que se entenebrece –punto culminante de la primera versión– le sucede la consideración de la muerte como acto definitivo y culminante de una existencia anacrónica, *vocero de la verdad que aún no puede ser escuchada.* Al respecto, B. Allemann ha hablado de la culpa expiada en las fauces del Etna: pero no hay penitencia alguna sino reconocimiento del tributo obligado por haber merecido la escucha de la divinidad. Empédocles no se siente culpable de nada: simplemente acepta el destino que el orden mítico de la urbanidad griega atribuye a intérpretes de oráculos, poetas y dementes.

Es en tal sentido a lo que apunta la escena absolutamente corregida de la segunda versión de *La muerte de Empédocles* –con que se inicia la misma, y que, en la anterior, estaba precedida del diálogo entre Pantea y Delia–. El principio reivindicado por Hermócrates es cegar a los hombres "para que no puedan nutrirse tanto de la luz. Nada de lo divino debe mostrárseles y su corazón no ha de hallar vida en torno"[136]. Es a través de sus palabras como podemos saber qué significa y representa Empédocles: él es el intermediario entre los dioses y los hombres, quien ha robado la inextinguible llama de la vida para entregársela a éstos, dominado por su incendiario amor a la ciudad: "entregó su alma al pueblo y el favor de los dioses a la plebe"[137]. Será Mécade quien recuerde oídas palabras del Filósofo, en las que éste se presentaba en tal sentido... La alteración respecto a la primera versión es fundamental, cualitativamente reseñable, inolvidable: ya no estamos ante una figura encerrada en sí misma que se lamenta de una pérdida posible sino ante alguien que, hijo predilecto del cielo, ha pretendido llevar su ilusión y comunicar su vivencia al otro. El planteamiento de esta segunda versión nos muestra el conflicto entre los poderes, entre lo que Allemann ha denominado enfrentamiento entre el principio regio y el principio empedocleano[138]. La terminante decisión de Hermócrates nos es ofrecida con indudables palabras:

> "Er oder wir! Und Schaden ist es nicht,
> So wir ihn opfern. Untergehen muß
> er doch!"[139].

136 · *La muerte de Empédocles*, p. 14.
137 *Ibid.*, p. 16.
138 Cfr. ALLEMANN, B.: *op. cit.*, p. 27.
139 *Hyperion-Empedokles*, p. 359.

Debe morir.

La condena está promulgada. Ya no es Empédocles quien, desconsolado y sabiéndose solo, busca la muerte: en la segunda versión se trata de pensar la motivación de la fatalidad como imposición del principio regio que sabe que los elegidos deben y pueden ser castigados. He insistido en la radicalidad del cambio: no me cansaré de repetirlo. Al respecto, efectivamente, la visión romanticista de la muerte que aparece en la primera versión de *La muerte de Empédocles* es sustituida por la consideración del trágico destino del elegido en la ciudad de los hombres dominada por los criterios del poder político: Empédocles acepta, íntimamente, el rigor de la ley artificial triunfante. ¿Resuenan ecos de la similar tragedia del héroe novelesco? Hay que oponerse a tal consideración, por cuanto el fatal destino de Hiperión había dependido de su suerte elegida, de una aventura llevada a cabo y cuyo final no podía ser previamente augurado, mientras que la aventura de Empédocles *tenía que* culminar en la muerte por cuanto el rigor de la Necesidad y el ciclo de la viva Naturaleza ni imponía otro horizonte ni se había debidamente cumplimentado. La fortuna y las posibilidades hiperonianas ya no tienen sentido en la tragedia empedocleana: el Filósofo está condenado. Los elegidos han de pagar, situados fuera de su tiempo, alimentados solamente con la esperanza en la reconciliación de la ciudad.

La búsqueda romántica de la muerte se olvida: la muerte es, ahora, el signo de la necesidad, lo que impone el ritmo de la viva Naturaleza. La tragedia sobre Empédocles se convierte en reflexión sobre el negativo destino de los que viven con los dioses, exiliados en la tierra del principio regio, en el centro de un escenario histórico articulado por el espíritu de Hermócrates.

¿Cómo es posible interpretar esta fundamental modificación? Desde mi punto de vista, lo que es preciso subrayar es una progresiva intensificación en la radicalidad de la suerte heroica de la figura central, la acentuación en el pensamiento de la aventura de Empédocles que, de buscar la muerte, pasa a ser condenado, quien debe aceptar su destino *por existir fuera de su tiempo*. ¿En qué sentido opera esta modificación? No hay lugar a la duda: es la situación hölderliniana lo que transforma la orientación. Perdido, abandonado, condenado, aislado en sus planteamientos, Hölderlin reflexiona sobre el sombrío acento de su futuro y de sus vivencias para afirmarse en tres conclusiones: posee la Verdad en tanto ha hablado con la divinidad, por nadie es escuchado y acepta la tragicidad heróica de un destino que está dispuesto a admitir. Estas con-

clusiones, que aparecen claramente manifestadas a partir de la segunda versión de *La muerte de Empédocles*, limitarán en lo sucesivo su gran obra literaria que ha de verse, como se comprenderá en la última Parte, en tanto poetización acerca del destino del poeta que vive en la ciudad dominada por el principio regio.

Pero queda una pregunta que responder: Hölderlin y sus condiscípulos se la habían planteado desde siempre. Es la siguiente: ¿de dónde proviene la seguridad en la magnificencia de su mensaje? Como hemos visto, tan sólo la retórica del uso de la divinidad había asentado la seguridad en la verdad en las iniciales épocas de la escritura prefichteana; en diversas ocasiones he subrayado que este relativo afianzamiento es modificado por cuanto, paulatinamente, el carácter meramente literario de las referidas invocaciones desaparece para fundamentar la creencia en la verdad absoluta de las divinas voces oídas, una vez que la pretensión imperial del discurso filosófico se olvida y supera. La segunda versión de *La muerte de Empédocles* dejará testimonio de la inextinguible seguridad del Filósofo, asentada sobre la absoluta vivificación de lo helénico.

Admira la fidelidad sobresaliente de Hölderlin al ideal: para justificar la misma hablará de la auténtica vida de los dioses. En la muerte, nada encontrará el Empédocles de 1799: sí, se reintegrará al mundo pero ha desvanecido el carácter de la voluntariedad para presentarse, tan solo, el signo de una pena que debe ser aceptada. Es el destino de los predilectos hijos de los dioses.

Este camino, suficientemente acentuado, quedará perfectamente ilustrado en la última versión en la que la problemática de la muerte como penitencia irremisible se convierte en obsesión vertebral y Empédocles se pregunta, de forma radical, por qué él es el elegido. Culminación del proceso... Esta tercera versión ya significa, para mí, la entrada de Hölderlin en las tenebrosas sombras de la locura. Va a reafirmar los tonos de su fidelidad, el principio de la urgencia de lo utópico contra la imposición de lo regio que habita su tiempo: por eso introduce la figura de Manes... El conocimiento del proyecto de la Tercera versión[140] muestra que Hölderlin ha madurado, cuando se plantea esta versión, sus reflexiones sobre lo poético: la presencia de sus consideraciones sobre los tonos, sobre la alternancia armónica, es inobjetable.

---

140 Cfr. *Oeuvres*, pp. 589-590.

Quisiera plantearme: 1. La consideración del ensayo que antecede a esta definitiva versión. 2. El significado de la presencia de Manes, el sabio egipcio, interlocutora conciencia del decidido Empédocles. 3. La valoración del sentido de este último acercamiento.

1. La redacción del ensayo está determinada por una idea vertebral y hondamente significativa: el Filósofo agrigentino aparece, en las páginas confusas –pese a todo– del ensayo, como mensajero adecuado de una idea que Hölderlin había olvidado desde su encuentro con Fichte: se siente llamado a la predicación de una reconciliación entre los opuestos que, contemporáneamente, provoca sus reflexiones teóricas sobre la naturaleza del espíritu poético. Varias veces quedará expresado: "Así, Empédocles es un hijo de su cielo y de su período, de su patria, un hijo de las violentas contraposiciones de naturaleza y arte, en las cuales apareció el mundo ante sus ojos"[141]. Y líneas después: "Así, Empédocles es, como se ha dicho, el resultado de su período, y su carácter remite a éste, tal y como de éste ha surgido él. Su destino se presenta en él como en una instantánea unificación que, sin embargo, tiene que disolverse para llegar a ser más"[142]. Finalmente: "Cuanto más poderosos eran el destino, los contrastes entre el arte y la naturaleza, tanto más estaba en ellos el individualizarse cada vez más, obtener un firme punto, un apoyo, y un tiempo tal se apodera de todos los individuos, les exige una solución, hasta que encuentra uno en el que su no conocida necesidad, su secreta tendencia, se hace presente de modo visible y logrado, y a partir del cual, y solamente entonces, tiene que pasar a lo universal la solución encontrada"[143]. La idea es central, reiterativa: es la conciencia de Empédocles comprensión de la unidad de lo contrario, presencia carnal de la misma. El proceso intelectualizador, idealizante y des-objetivizante del conflicto culmina con esta definitiva y última versión inacabada.

Pero sea cual fuere el contenido de la conciencia de Empédocles –asunto, obviamente, nada secundario–, lo determinante desde una perspectiva de fundamentación teórica y filosófica es plantear y responder a la pregunta de por qué ese sujeto, por qué la seguridad en su destino, cuál es la suerte del tal sujeto en el período de violentas contraposiciones... Lo que importa decir –teóricamente– es por qué la verdad me habita ante todo, no tanto qué verdad me habita puesto que la fundamentalidad de esta pregunta nos plantearía el enfrentamiento entre diversas

141 *Ensayos*, p. 108.
142 *Ibid.*, p. 109.
143 *Ibid.*, p. 111.

verdades, cada una de ellas autoafirmándose –Hermócrates, Critias, Manes, el propio Empédocles...–.

Nada indica tan certeramente los esfuerzos y contradicciones de la conciencia dieciochesca, vacilante entre la sospecha de una definitiva posesión intelectual y la inseguridad que provocaba la evidencia, la constatación de los permanentes conflictos... Nadie, como Hölderlin, se plantea tan vivencialmente la necesidad de plantearse la pregunta y de encontrar respuesta.

2. La redacción de la Tercera Escena no puede desconsiderarse: su aparición novedosa, notablemente significativa, marca definitivamente la culminación de los procesos existenciales y teóricos hölderlinianos, culmina esa brusca interrupción de las necesarias preguntas intuidas en el *Hiperión* y delimita decididamente el sentido de la posterior obra hölderliniana –y explica, si se quiere, la orientación de la nueva poética que, en 1799, ya produce... La escena está redactada para, ante todo, plantear una pregunta: qué legitima mi verdad como tal si, en última instancia, ella convive con otras, se compara, lucha, es negada, es vituperada, en ocasiones vencida y aniquilada... He insistido suficientemente sobre el carácter retórico de las iniciales invocaciones, que conectaría con el aristocrático tono pindariano; y se ha visto cómo, paulatinamente, Hölderlin va encarnando las sombrías figuras fantasmales de sus originales sueños. Pues bien, la Tercera versión de *La muerte de Empédocles* significa la culminación de este proceso, la más sobresaliente muestra de la helenización de la panorámica intelectual hölderliniana, la evidencia de lo que será inextinguible hechizo.

El filósofo agrigentino ha culminado la conciencia de la muerte necesaria. La muerte de la Tercera Versión ya no está motivada por el deseo de reintegrarse a la originaria unidad ni es el castigo impuesto por los poderes terrenales: la muerte en la última versión es el acto culminante de una existencia dedicada a la sagrada predicación de la verdad, impuesta por la divinidad cuya férrea mano castiga a los electos. Con tranquilidad indudable, Empédocles asume su destino. Y, habiendo decidido su suerte, recibe a Manes el extranjero, llegado de tierras lejanas, quien, compartiendo su alegría y la euforia que florece ante la contemplación del mundo, va a hacerle una pregunta que es el eje, la columna vertebral de este posterior intento hölderliniano:

"Bist du der Mann? derselbe? bist du der?"[144].

144 *Hyperion-Empedokles*, p. 394.

La parte final del diálogo es insuperable: Empédocles reafirma su absoluta seguridad en que él es el enviado para la realización de la reconciliación y, como necesario acto para su culminación, se acerca a la Muerte.

¿Qué sentido tiene esta transformación, la evidencia de la formulación de la pregunta? Podrían, naturalemente, señalarse las obvias transformaciones respecto a la motivación del fatal destino del en otro tiempo amado agrigentino; o podría subrayarse la culminación de una consideración trágica de la existencia del elegido –aunque no del sujeto histórico, lo que aleja a Hölderlin de la ortodoxia vulgarizadora del estertor romántico–: con toda seguridad no se estaría siendo infiel a su pensamiento, pues, desde mi punto de vista, se estaría obviando el hecho de una sustancial modificación sin cuya noticia los procesos inmediatamente futuros resultan difícilmente explicables. Pues ocurre que la tercera versión ya no aborda como horizonte capital el tema de la muerte en tanto acto necesario derivado de la consideración de la armonía cósmica (primera versión) o de la pena señalada por los ciudadanos seducidos por las artimañas del Poder (segunda versión), sino que, antes bien, se centra en la reflexión sobre la justificación de la verdad poseída, requisito imprescindible sin el que la aceptación del infernal término carece de sentido.

Para mí, este es el tema de la definitiva versión. ¿Cómo lo resuelve Hölderlin? Tan sólo puede hacerlo de una manera: concediendo autenticidad e inmediatez a la revelación, ya que la profundización de las preguntas capitales ha quedado interrumpida en 1798. Hölderlin se ve obligado a creer en la original retórica, a encarnar a los dioses, se ata indesmayablemente al conjunto de sus interminables creencias... Desde esta perspectiva, el único sendero posible se insinúa, comienza a dibujarse: es urgente la íntima vivencia de lo griego, es precisa la existencialización del aliento mítico. Así, ocurre que Hölderlin no sólo admira los restos memorables de lo helénico sino que, aún más y fundamentalmente, se convierte en un griego, en un exiliado en la tierra bárbara que no sabe escuchar ni ver el ritmo y la luz del mensaje simple que le arrebata: en lo sucesivo, la obra hölderliniana pretenderá aparecer como la escritura de un griego, párrafos devorados por la íntima vivencia del orden mítico.

Al fin, todo se aclara: la ocasional convivencia de posicionamientos dialectizantes schillerianos y del radicalismo hiperoniano, exclusivo momento en que el idealismo hölderliniano estuvo en condiciones de forzar el límite de un discurso desconocedor del concepto de superación dia-

léctica o del dialecticismo protorromántico, se consuma en este final mensaje que refiere la realidad de una Naturaleza desgajada que el enviado ha de reconciliar puesto que a él le ha sido concedido el favor de contemplar la unidad bajo el empírico y aparatoso fragor de lo multiforme. F. Hölderlin vivirá –y morirá, largamente agonizante– como el Enviado. Creerse, saberse, vivir como un Griego, significa transitar la puerta de la sin-razón.

Establecido aquí –definitivamente–, sólo una formalidad literaria se muestra como procedente: es la poética, discurso injustificable al que la verdad le llega del origen sagrado del mensaje. Repugna toda pretensión de racionalidad: es preciso, ante todo, la comunión con lo divino para merecer el privilegio del habla de la verdad. Sólo la Poesía, supone Hölderlin, está en condiciones de representar lo contrario armónicamente distribuido, óptica prohibida al discurso de la Filosofía que se desarrolla atento y racional, ensamblado, articulable y en paz entre sus partes y capítulos, merecedora del elogio cuando analiza lo singular. Hölderlin, es cierto, retorna a su primer amor pero el rostro y el cuerpo que encuentra es ya otro: no el rostro que dice la verdad sino el rostro que la representa, no el verso que anuncia en lo que relata un mensaje sino el verso que en sí mismo es verdad al dejar constancia, en su estructura, del orden y armonía del mundo que los otros –siempre los otros– han dejado de contemplar.

3. Encuentro esta afirmación en las *Prosas apátridas* de J.R. Ribeyro: "La locura en muchos casos no consiste en carecer de razón, sino en querer llevar la razón que uno tiene hasta sus últimas consecuencias"[145]. Observación, entre muchas, que ilumina el sentido del territorio de la sin-razón: lo que así denominamos es, en efecto, no sólo la precariedad de una idea o el asombro que provoca un acto sino también, culminantemente, la voluntad de realizar aquella o justificar éste. La mitomanía helenizante hölderliniana anuncia indudablemente una oscura luna devoradora: lo griego es "lo otro", lo que está más allá del margen reconocido... Muchos contemporáneos admiraron el horizonte griego, pero tan sólo Hölderlin cree en la necesidad de una prodigiosa reinstauración, sólo él supone que la voz de los dioses se va a escuchar y que florecerán de nuevo las cunas de los deseados héroes. La suerte está echada desde el momento en que la pregunta de Manes es respondida: yo soy el elegido porque lo soy... Respuesta bíblica: respuesta divina, orden de la superioridad, acento de la soberbia que se llama Potencia. En tal autoafir-

145 RIBEYRO, J.R.: *Prosas apátridas*, Barcelona, Tusquets, 1985, p. 18.

mación culmina su desarrollo intelectual y se quiebra toda posibilidad de profundizar en un recurso teórico mantenido con más o menos vacilaciones.

La pendiente sin retorno comienza a ser caminada: no transcurrirá mucho tiempo antes de que, puro griego, puro extranjero, Hölderlin deba ser internado. El miedo obsesivo al urgente castigo y la alucinación de vivir entre sombras fantasmales, exclusivos interlocutores de su soledad y de sus silencios, le arrastrarán, pero para entonces, hasta esa fecha en que se recoge en la buhardilla a orillas del Neckar, habrá escrito las incomparables muestras de una poesía que nadie podría imitar porque son el regalo de un griego extraviado en pleno siglo XIX, de un exiliado –cuya patria no figura en los mapas de la urbanidad de Occidente.

CUARTA PARTE

DE LA PLENITUD A LA LOCURA

CAPITULO I

ES POSIBLE QUE AÑOS GLORIOSOS EXISTAN...

29.

La plena maduración hölderliniana tiene lugar y encuentra representación ahí donde se toma conciencia de una geografía original tan sólo comprendida y habitada por la figura del Poeta: lo que podemos considerar tercera versión de la tragedia empedocleana, y muy especialmente ese momento en que el griego se eleva como un héroe o como un dios ante el extranjero egipcio, convencido aquel de la plenitud solemne de su verdad, significa el asentamiento de un punto sin retorno, el capítulo final de un proceso en el que se ha dejado a un lado la necesidad de desarrollar observaciones y de responder a preguntas diseñadas, con más o menos precisión, en el texto novelado del *Hiperión*. Asentamiento de un punto sin retorno: pues Hölderlin define de un modo contundente, a partir de 1800, las columnas vertebrales de un naturalismo en el que se difuminan los contornos más sugerentes de las inquietudes que había centrado hasta 1798, avances, líneas, interrumpidos capítulos que discurren de forma paralela, sin embargo, al mantenimiento de antiguas reminiscencias, algunas de ellas especialmente importantes, como, por ejemplo, la que se traduce en las invocaciones deseantes de un retorno a la patria, de un retorno físico a la geografía suava, que no pueden ponerse a un nivel semejante que las orientadas a hablar de lo patrio (inconmensurable error heideggeriano...), o la que aún habla de una transformación y de un elogio inconmensurable de la Libertad.

Las consecuencias que se derivan de la creciente consolidación de ese vago estado de aislamiento, de soledad forzada y de insuperable patetismo son especialmente significativas: después de haber permanecido una etapa en Nurtingen y ya trasladado a la casa de los Gozenbach, escribirá a su madre que "me felicito de haber estado en vuestra casa algún tiempo en el año último; tan extranjero me había convertido para los hombres..."[1], dando a entender los satisfactorios resultados de la breve estancia en la casa materna. Allí ha debido sentirse de nuevo estabilizado luego de los últimos fracasos, luego del resultado de esas batallas

1 *Oeuvres*, p. 990.

que con tanto empeño había emprendido y que han resultado, absolutamente todas, aparatosos y contundentes desastres. Pero resalta la sentimentalidad de un nuevo lugar: extranjero entre los hombres... Eso escribe Hölderlin: la operación de los más de cuarenta años que le restan de vida se orientará a la reafirmación de esta extranjería que, en su delirio, desea convencimiento para los otros, mostración de que ser original –retornar al origen– significa, ante todo y sustancialmente, *ser extraño a lo materno.* Sobre este punto habremos de insistir muy particularmente en las páginas siguientes: indica la pérdida hölderliniana de la inspiración profunda y rotunda del *Hiperión.*

En efecto: se van a reforzar los sentimientos de la soledad hölderliniana, la conciencia de su ser único como actitud que salva lo hermoso de su existencia y pone entre paréntesis, en un prodigioso intento por olvidar, las circunstancias sombrías que ha vivido, que refuerza la pureza de la necesidad de la Revolución a costa de empezar a desconocer las preguntas que la exigencia de la misma requieren. A partir de 1801, van a encadenarse una serie de acontecimientos que agudizarán la fundamentalidad de esto que he llamado, líneas arriba, punto sin retorno, contrapunteados, como también ha quedado dicho con anterioridad, por coyunturales circunstancias que son siempre, reveladoramente, cambios de lugar, acercamiento a la casa materna o, simétricamente, ansias de alejarse hacia la tierra donde el sol de los cielos perturba y enamora.

Remarcaría la importancia de tres consecuencias, directamente derivadas del creciente sentimiento de soledad, actitud no prioritariamente psicologicista sino posición moral firmemente asentada sobre la vivencia de la sabiduría inarticulada y sacralizada por el origen divino de la verdad que la define. Por un lado, Hölderlin, que había tenido una riquísima vida intelectual y había dedicado un mantenido esfuerzo en el estudio de la Filosofía y del conjunto de las disciplinas que debía impartir en sus clases de preceptor, abandona todo contacto intelectual, elude toda referencia teórica y filosófica, retorna al estado inocente de los años de Tubinga y, de forma nada casual, se esfuerza por rehacer los hilos de viejas amistades que, aunque jamás interrumpidas, no habían sido situadas al nivel de importancia que la relación con Schiller o que el acercamiento a Fichte. La literatura hölderliniana se desintelectualiza: hay un mórbido interés hacia lo intuitivo, hacia el descarnado mensaje que el poeta recibe y que oculta un desprecio hacia el discurso de las lógicas. El intuitivismo hölderliniano tiene una doble cara: desplazamiento desde el lugar de lo razonado pero, a un tiempo, conciencia de que tal deslizamiento está determinado por el inútil razonamiento del discurso para

justificar la urgencia de la Revolución. La tensión fracaso-soledad-intuición de la verdad está plenamente definida hacia comienzos de 1801. Y, por esto, dejan de aparecer fragmentos de ensayos o reflexiones epistolares de carácter teórico tan abundantes en anteriores etapas de su vida. A Hölderlin lo que le interesa ahora es, ante todo, decir la verdad cuyo origen y lugar teórico conoce pero respecto al cual es improcedente toda reflexión: ese conflicto humano y teórico sobre el que no ha dejado de reflexionar, le parecerá en adelante superfluo por cuanto lo fundamental, *lo que todo lo funda*, es saberse en posesión de la verdad revelada, creerse ante la imagen original –no, jamás, en el lugar materno como estancia definitoria para la verdad, ni, mucho menos, definitiva–.

Pero, por otra parte, este sentimiento de automarginación, que elude la controversia para llegar a la determinación conclusiva de una ley o de una clarificación, provoca en Hölderlin una situación de inestabilidad social que avisa de los primeros rasgos de inequívoca demencia: la breve estancia en Hauptwill, donde apenas aguanta cuatro meses cuando su situación económica y las previsiones futuras eran realmente sombrías, es la ejemplificación de la permanencia de un estado desastrado, como lo es el misterioso viaje a Burdeos que inicia a finales de 1801 y donde no soportará residir sino cinco meses, iniciando entonces un viaje de retorno que durará semanas y cuyo misterio romantifica el rapto definitivo de la razón hölderliniana. Desde entonces, desde finales de junio de 1801, residente en Nurtingem o en Homburg, la existencia de Hölderlin es ya, sin paliativos, patética: fecundo, se pierde en la realización de sus grandes poemas, traduce a Sófocles y Píndaro, vive de la amistad del reencontrado Sinclair, engañado, perturbado vive, progresivamente admirado y provocando conmiseración, lástima y asombro. Sus días son hojas en blanco sobre las que escribe poemas y sueña, ecos de una nada que supone haber visitado, de un silencio donde ha escuchado, *de un cielo que sólo él ha visitado.*

Y, finalmente, el interés por la problemática política, o, si se prefiere, la relevancia de los acontecimientos de semejante naturaleza desde la perspectiva de inspiración para los escritos hölderlinianos desaparece casi radicalmente: es posible encontrar algún eco de prematuras preocupaciones en fragmentarios poemas y el signo de reveladas críticas en algunos de los versos que escribe hasta agosto de 1806, pero, de forma que no puede resultar sino reveladora, la obsesión pierde acentos, se difumina. ¿Qué ha podido ocurrir? Ha quedado referido ampliamente: las implicaciones teórico-políticas que comenzaba a remarcar, en su importancia fundamental, el definitivo proyecto del *Hiperión* han quedado in-

terrumpidas y el auge devorador del nuevo naturalismo corta la necesidad de dedicar preferente atención a lo que había quedado propuesto como horizonte de una inmediata y necesaria dedicación. Asunto especialmente importante si se tiene en cuenta que, precisamente en los años a que ahora es preciso referirse, habrá de vivir los avatares de la conspiración que cortará la creciente actividad política de Sinclair, con quien vive.

Los más importantes datos biográficos que caracterizarían estos años, los que enmarcan estas tres iniciales indicaciones, apuntan a un reforzamiento del sentimiento en que definitivamente se ha instalado Hölderlin con anterioridad al año de 1801, acontecimientos que tienden a subrayar su carácter de exiliado, de conciencia extraña o extrañada entre los quehaceres que impone la cotidianeidad, alejada actitud de una consideración posibilista respecto a la realización y consumación de ideales y afirmada en la fidelidad hacia un universo al que ya se ignora cómo acceder y del que interesa ante todo imaginar sus límites. Es necesario aludir a cuatro sucesos de especial importancia en el inmediatismo biograficista de Hölderlin, datos que van a afianzar sus sentimientos de conciencia solitaria y exiliada (en la Verdad) y, en consecuencia, la ideación nueva de la actividad poética que, si bien recoge acentos cuyo origen podría remontarse a los años de Tubinga, se ordena con una originalidad desconocida hasta este momento.

1. ¿Es posible marginar *el secreto de Burdeos*? ¿Qué ocurre en esas tierras meridionales y marítimas en las que Hölderlin vivirá durante algunos meses? La reconstrucción de los datos no es especialmente complicada por lo que se refiere a la indicación de las circunstancias meramente cronológicas: así, sabemos que el 4 de diciembre de 1801 le comunica a C.U. Böhlendorf que la próxima semana parte hacia la ciudad francesa donde residirá "en calidad de preceptor y predicador privado en casa de unos protestantes alemanes"[2]. El viaje será largo, misterioso: hacia el 9 de enero está en Lyon y el 28 del mismo mes comunica a su madre que "he llegado finalmente"[3].

Pero, ¿sabemos algo de su estancia? Tan apenas dos testimonios que no pueden por menos de perturbar. El primero es el de una carta enviada a su madre el Viernes Santo de 1802, en la que confiesa que "espero también merecer a la larga las ventajas que me procura mi situación y,

2 *Briefe*, p. 337.
3 *Ibid.*, p. 338.

cuando un día retorne a la patria, no ser del todo indigno a las personas verdaderamente perfectas a las que estoy ligado aquí"[4]. Personas verdaderamente perfectas: en alemán, Hölderlin escribe "der wahrhaft vortrefflichen Menschen". "Vortrefflich" es excelente u óptimo, ciertamente: pero también, figuradamente, celestial... Téngase en cuenta...

El segundo testimonio respecto al habitar de Hölderlin en Burdeos está contenido en la ya citada carta de Schelling: "parece que se le habían exigido cosas que era incapaz de realizar o que no estaban acordes con su susceptibilidad"[5]. Y nada más.

Indudablemente ha debido suceder un grave conflicto: ambas noticias apuntan a la existencia de un acontecimiento dignamente reseñable, aunque no sepamos a ciencia cierta de qué se trata en realidad. Hölderlin mantiene contactos con personas admirables –celestiales– y le es exigido algo que no desea realizar. No parece posible mantener la idea de una cotidianidad normal, hacia la que han apuntado algunos de sus biógrafos: así, por ejemplo, Peter Härtling en su acercamiento novelado[6]. ¿De qué personas se trata? ¿A qué se le pretendió obligar? Un velo de silencio, un opaco reto se insinúa: tan sólo imaginadamente...

Debemos recordar acaso, la extremada prosperidad de la ciudad bordelesa que "podía rivalizar y superar en riqueza y volumen de comercio a Liverpool, en vísperas de la Revolución"[7], lo que provocó, con el desatado conflicto, insurrecciones y un decidido apoyo al acto insurgente. Sería Tocqueville quien explicara que el progresismo bordelés se asentaba sobre la existencia de una burguesía ilustrada[8]. Y no es desconocido que, con posterioridad a Luneville, Burdeos se transformaría en refugio de exiliados jacobinos, de parisinos alejados del rigor continuo de la conspiración y de desterrados... ¿Pudo entrar en contacto Hölderlin con dichos círculos? ¿A qué fue obligado? Sin saber precisamente a qué o qué vive, algo ocurre en la ciudad atlántica, próspera e ilustrada. ¿Es novelesco pensar, suponer, que Philippe Buonarotti...?

Y, de hecho, el misterio del viaje de retorno apela a un acontecimiento extraño. A comienzos de mayo, Hölderlin madura la idea del re-

4 *Ibid.*, pp. 340-341.
5 HEGEL, W.G.F.: *Correspondance*, I, ed. cit., p. 72.
6 HARTLING, P.: *Hölderlin*, pp. 377-378.
7 RUDE, G.: *La Europa revolucionaria*, p. 82.
8 TOCQUEVILLE, A. de: *L'Ancient Regimen*, p. 186.

torno: el día 9 de dicho mes consigue el visado de vuelta y a finales de junio llega a Nurtingem. Muchos días...

Tantos días: nada se sabe de ellos. Nada, o muy poco, excepto que el recuerdo que reiteradamente recobrará de dichas jornadas es inusitadamente espectacular: la memoria de un acontecimiento irrepetible y maravilloso será recordado con sombríos acentos. Indudablemente, si tenemos en cuenta las confesiones que realiza para Böhlendorff, algo debió ocurrir en el largo viaje: en la carta que le escribirá desde Nurtingem en noviembre de 1802, recordando estas jornadas tan oscuras como divinizadas, hablará de descubrimientos, de la realidad de una plenitud cósmica que, si no anuncia nada –por cuanto el diseño del naturalismo hölderliniano se diseñará sustancialmente a partir precisamente de esta vuelta, como veremos en posteriores apartados–, al menos refuerza poderosamente la dirección de un sentimiento del que Hölderlin se sabía habitante: hacia la patria, regresando, Apolo me ha herido –escribirá–.

2. Como si todo se hubiera conjugado en su contra, a su llegada a Nurtingem encuentra una carta de Sinclair: en ella le comunica la muerte de Susette Gontard, que había tenido lugar el 22 de junio. Queda escrito que "por muy terrible que sea la noticia que tengo que comunicarte, no puedo dejar al azar algo donde la ayuda de la amistad no basta... El noble objeto de tu amor ha dejado de ser, pero fue tuyo, y por muy terrible que sea haberlo perdido, mayor suplicio sería haber sido juzgado indigno de ser amado... No sabría darte mejor consuelo que el que tú posees dentro de ti. Creíste en la inmortalidad mientras el objeto de tu amor estaba vivo, creerás ahora con mayor firmeza, ahora que la vida de tu amada se ha separado del mundo... El 22 de este mes murió la señora G. de escarlatina, al cabo de diez días de enfermedad. Sus hijos también la padecieron, pero finalmente se han salvado. Durante el invierno pasado enfermó con una tos peligrosa que debilitó mucho el pulmón. Permaneció igual a sí misma hasta el final. Murió como había vivido...". Tales son algunos fragmentos de la carta apesadumbrada y terrible del amigo Sinclair. ¿Podemos imaginar –siquiera lejanamente– el dolor de Hölderlin? Pero semejante silencio al que se cierne sobre las motivaciones de la huida de Burdeos cubre el conocimiento de la reacción del retornado que ya no podrá encontrar a la amada. Quizá haya que pensar, y nada exageradamente, que se disuelve uno de los escasos eslabones que le vinculaban a la terrenalidad inmediata. Pero ni una referencia explicativa, como no sea el subterráneo lamento de los poemas delirantes del extrañamiento. Incomparable embrujo: en el *Hiperión* se había exigido la muerte de Diótima, era lo normal –había sugerido Friedrich–.

Lo exigía el invasor naturalismo de la Segunda Parte. ¿Con qué angustiada actitud tomaría Hölderlin la noticia? No lo sabemos: en todo caso, acentúa su sentimiento de conciencia solitaria, *de ser en el exilio.*

3. Porque meses después, concretamente hacia noviembre, volverá a escribir a Böhlendorff y, en esta carta, una de las más citadas del epistolario hölderliniano, afirmará que, durante el viaje que no ha olvidado, "daß mich Apollo geschlagen"[9] –Apolo me ha herido...– La explicación que ofrece a Böhlendorff es sucintamente conocida: alude a la comprensión maravillosa de la auténtica tonalidad de lo griego que le ha sido reafirmada por las inmediatas vivencias de lo meridional.

Sin embargo, teniendo en cuenta las referencias anteriores a su traslado a Burdeos y las que ahora escribe, no es legítimo marginar una sensible diferencia. Habrá de retornarse próximamente sobre este punto: señalaré, ahora mismo, que la posición hölderliniana se ha modificado sustancialmente en el sentido de instaurar reflexivamente un neo-naturalismo que tiene poco que ver con el anterior a 1800, es decir, con el que se presentifica en la definitiva versión de Empédocles. Pues en la tragedia Hölderlin hablaba de una plena reunificación que era posible en virtud de la muerte reintegradora y trágica que sumía al sujeto en el orden cósmico que lo propiamente griego afirmaba, mientras que, desde ahora, desde el verano de 1802, la reflexión sobre lo griego se lanza por los vericuetos de una total reinterpretación que, en un primer momento, supone lo propiamente griego sobre la base del extrañamiento de lo propio, del conocimiento de lo extranjero a él mismo –que es todo lo otro–, debido a lo cual sólo en "lo meridional" puede conocerse su naturaleza porque aquí, precisamente, lo griego queda expresado. La dialéctica de lo propio-extraño, como tendencias exigentes del movimiento de la conciencia, queda constreñida al movimiento griego-occidental: lo griego se conoce en lo propio –que no es griego para Hölderlin, que es extranjero para un suavo–, de la misma forma que lo griego tiende a la conciencia de lo que le es extraño, de lo occidental, de lo hespérido. En resumen, la tragedia de la muerte (empedocleana) queda sustituida por la necesidad del movimiento del extrañarse necesario que, ahora, hacia finales de 1802, sólo se define gracias a la tensión griego-occidental y occidental-griego.

Este tránsito es fácilmente demostrable. En otra carta, casi exactamente anterior en un año a la que remite al mismo Böhlendorff en no-

9 *Briefe*, p. 341.

viembre de 1802, había hablado de una síntesis del principio griego (apolíneo, exultante) y del principio de la occidental sobriedad juniana[10]. Pues, en efecto, después de la noticia remitida por Sinclair, Hölderlin se refiere aún al descubrimiento de la "verdadera naturaleza de los griegos"[11] que aparece desterritorializada, encontrada precisamente donde lo griego es extraño, en las tierras meridionales. Así, parecen alargarse los ecos de la teorización anterior al viaje a Burdeos, ya sensiblemente diferenciada de la que orienta la escritura hölderliniana durante los meses de redacción y reelaboración de la tragedia empedocleana.

Sin embargo, es esta segunda carta remitida a Böhlendorff donde incluye un comentario que puede parecer enigmático: "Querido mío, pienso que no comentaremos más a los poetas de tiempos pasados; es la manera misma de cantar lo que va a tomar un carácter diferente y si nosotros no nos lo negamos es porque, después de los griegos, somos los primeros en cantar según la patria y la naturaleza verdaderamente original"[12]. "Vaterländisch und natürlich, eigentlich originell zu singen...": el significado de los términos hölderlinianos es transparente. ¿Pero su sentido? ¿Qué desea transmitir Hölderlin cuando se refiere a la posibilidad de cantar según la patria y la naturaleza verdaderamente original?

Intentar aclararlo ahora sería imprudente, dado que la ambigüedad de la expresión sólo se dispersa a la luz del análisis de las composiciones poéticas y de las pretensiones que inspiran las traducciones sofocleanas. Sin embargo, podemos percibir el origen de un cambio: Hölderlin exige un canto según la patria y según la naturaleza verdaderamente original. Esto es, una forma de cantar que, en un inicial acercamiento, no elude el origen nacional o patrio: se entenderá claramente que la oposición respecto a lo mantenido un año antes e, incluso, con ciertas expresiones contenidas en la misma carta es rotunda. Lo Griego, que cantaba según lo extranjero, conteniendo precisamente la efusión de lo nacional y expresando, en este movimiento de férrea contención, lo hespérido, parece entenderse, ahora, como un canto según la patria y según la naturaleza verdaderamente original. Hay un cambio profundo, diría que radical: el juego griego - hespérido y su relación tensional mutua es sustituido por los términos patria-naturaleza original...

Hemos de pensar, entonces, que entre julio y noviembre de 1802 algo se gesta, algo bulle y agita el pensamiento interior de Hölderlin, un

10 *Ibid.*, p. 335.
11 *Ibid.*, p. 342.
12 *Ibid.*, p. 343.

conjunto de desplazamientos: el más revelador de los cuales será el alejamiento de la metaforización de lo helénico y el asentamiento sobre un terreno mucho más general en el que, como ha de verse, la referencia concreta y directa a geografías pierde importancia para quedar determinada al juego de las categorías abstractas de lo patrio y de lo original. La orientación de las inmediatas traducciones que emprenderá nos anima a pensarlo de esta manera: la llegada a Sófocles no está justificada tanto porque Grecia siga siendo esencial, sino, y Hölderlin lo subrayará explícitamente en diversas ocasiones, porque los griegos han acertado a decirlo, han cantado según lo patrio y la naturaleza original.

¿Qué es lo que se refuerza bajo todos estos cambios? Lo que se comienza a manifestar es una fuerte tendencia hacia una teorización neonaturalista que se define por la fuerte carga de elementos que manifiestan una plena ruptura con anteriores acercamientos, históricos o aceptados en alguna medida por el propio Hölderlin, de un neonaturalismo de esencia poética y vitalista, animista, cuyo conjunto rompe con los posibles antecedentes espinosistas, dieciochescos y empedocleanos –por citar los cronológicos acercamientos sobre lo que ha ido desarrollando su reflexión y su poesía–. Como es obvio, tal teorización –tan carente de comunión contemporánea– habrá de acentuar el aislamiento progresivo de Hölderlin.

4. El cuarto acontecimiento al que debe hacerse referencia tiene lugar en el inmediato entorno de la vida cotidiana de Hölderlin: es imposible que no haya ejercido una poderosa influencia sobre su situación vital e intelectual. Me refiero a las circunstancias que afectan a la actividad política de Sinclair, quien ampara al pobre amigo desquiciado y, secretamente, le mantiene: junto con Baz, Seckendorf y Blankestein, Sinclair conspiraba para impedir que el príncipe elector Friederich disolviera el Parlamento. Blankestein acusó a los conjurados: Hölderlin consta como cómplice de la acción. Durante la noche del 25 de febrero de 1805 son detenidos los cabecillas. Hölderlin será dejado al margen porque, a pesar del interés inculpatorio que demuestra el ministro Wintzingerode, los informes de Volz y del doctor Müller no dejan lugar a dudas sobre el deplorable estado mental del poeta. La no involucración de Hölderlin en la maquinaria conspirativa, que llevará a prisión a los amigos con los que ha vivido y dialogado en Stuttgart, no puede pasar desapercibida: es un indicio del alejamiento de la conciencia de Hölderlin, del lugar exiliado que ha reivindicado y en el que se ha definitivamente instalado, preso de esta extraña felicidad que resulta escandalosa a los que cohabitan con él. No ha dejado de interesarse por la querida problemática,

por las viejas obsesiones: habrá de verse cómo escribe poemas que es posible situar como ecos de antiguas reminiscencias. Pero Hölderlin lucha contra ellas: esos versos se sitúan como respuestas al intranquilo y desasosegante retorno a la patria –de la que debe huir siempre perturbado– y, paralelamente, produce otros que ya hablan de la inutilidad de todo medio, de la pura geografía de un horizonte hacia el que no sabe acercarse. Este ferviente deseo de aposentarse en la geografía de la revelación, de beber continuamente la palabra de la divinidad que le elige, acentúa su escandaloso aislamiento, su furia inicial, la norma de la enfermedad: el 11 de septiembre de 1806 le recogen para trasladarlo a la clínica del doctor Autenrieth, en Tubinga, a donde llega dos días más tarde. Hölderlin está loco.

"¿Esquizofrénico por ser poeta, poeta por ser esquizofrénico?", se pregunta Laplanche casi al final de su análisis patográfico sobre Hölderlin, para concluir que, en su caso, "el interrogante pierde su sentido, si es que pudiera tener alguno. Poeta porque plantea a la esquizofrenia como interrogante, plantea este interrogante porque es poeta"[13]. Sin embargo, remontar hasta 1794 los iniciales efluvios del desequilibrio mental me parece rotundamente exagerado: en todo caso, Hölderlin no es afectado por situación distinta a la normal en la adolescencia –en toda adolescencia–. Y si tenemos en cuenta el horizonte y caracterización de la final locura puede concluirse que, por un lado, tan sólo aparecen claros síntomas de desequilibrio cuando, incapaz de encontrar fundamentación teórica para la naturaleza del discurso que desea realizar, recurre de forma radical a la comunicación de la divinidad que le elige precisamente a él, a Friedrich Hölderlin, lo que acentúa el profundo sentimiento de desarraigo y de exilio que se verá progresivamente acentuado según y conforme Hölderlin delimite las fronteras del neonaturalismo esencial que define su obra a partir de 1802.

La herida apolínea a la que se refiere en la carta ya citada a Böhlendorff y la muerte de Susette Gontard pueden entenderse, haya sucedido lo que sea en Burdeos, como reafirmaciones de esa elección inusitada y gratuita de la que ya quedaba virginal constancia en la última versión de la tragedia empedocleana. Es este retorno a la patria, que ya no abandonará jamás, el que anuncia la irrupción hölderliniana en el ámbito de otra racionalidad que irá caracterizando con cariño y ternura. Pero no sin contradicciones...

13 Cfr. LAPLANCHE, J.: *op. cit.*, p. 167.

Y la más preclara representación de este nuevo y definitivo estado de cosas puede detectarse en su reflexión sobre el carácter y misión del Poeta.

Son suficientemente conocidas las afirmaciones heideggerianas en este sentido: a lo largo de estas páginas se ha polemizado repetidamente con los textos de varias de las conferencias pronunciadas en diversas circunstancias. Y naturalmente que es difícil no asentir ante la afirmación de Heidegger para quien Hölderlin es el "poeta de la Poesía"... Y, sin embargo, resulta altamente improbable encontrar válida justificación para el sentido que confiere el filósofo alemán a dicha expresión. ¿En qué sentido es Hölderlin el poeta de la poesía? Heidegger resumía de esta forma lo esencial de su tesis para justificar la denominación aplicada: "el ámbito de la operación de la poesía es el lenguaje. La esencia de la poesía, pues, debe comprenderse a partir de la esencia del lenguaje. Pero a continuación se hizo evidente: la Poesía es el nombrar fundacional del ser y de la esencia de todas las cosas –no un decir arbitrario, sino aquel por el cual sale a lo abierto por primera vez todo aquello que luego mencionamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. Por eso la poesía nunca toma el lenguaje como una materia prima preexistente, sino que la poesía misma es la que posibilita el lenguaje. La poesía es el lenguaje prístino de un pueblo histórico. Por tanto, recíprocamente, la esencia del lenguaje debe entenderse a partir de la esencia de la poesía"[14]. Realmente, es muy difícil encontrar una lectura tan improcedente, tan falseadora, turbia: tan equívoca.

Puede reflexionarse ahora...

Como es sabido, Heidegger refuerza el carácter de la poesía hölderliniana como poetizaciópn del lenguaje y del aspecto fundacional del carácter ontológico de lo real que la palabra (del poeta, poética) comunica: nombrar poéticamente es fundar el sentido –se dice–. Heidegger descontextualiza gravemente la producción de los grandes años de producción poética por cuanto, desde mi punto de vista, no hay reflexión que funda en el Poeta sino, sustancialmente, tan sólo actitud de apertura hacia un mensaje que no le es propio sino que está llamado a traducir y, por tanto, disposición visionarista que el elegido acepta y desde la que vive. La actitud poética es un estar en disposición para escuchar la palabra –el dic-

14 HEIDEGGER, M.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, ed. cit., p. 63.

tado– de la divinidad que se traduce en signos, es un no resistirse a convertirse en eco del sentido sagrado y, por lo mismo, no puede entenderse sino como una manera de estar en el mundo. O dicho de forma definitiva: Hölderlin no poetiza sobre la esencia de la Poesía sino, ante todo, sobre la naturaleza de la vivencia poética como episodio para la revelación de la verdad, como acontecimiento irrepetible y exclusivo. Y el análisis de la relación entre la divinidad y el poeta o la reflexión sobre el carácter del don lo ponen de manifiesto. Si se quiere: Hölderlin habla del habitar poéticamente en el mundo que tan sólo significa abrirse a la posibilidad de interpretar el conjunto de signos en los que radica el sentido de la vida del hombre y del rigor natural e histórico. La diferencia es sustancial: Hölderlin no habla de la esencia de la poesía, no poetiza lo poético, sino, en esencia, la calidad del vivir poetizante y *como poetizando* –actitud original del hombre– que es traducible como obsesión interpretativa de los signos en los que yace el sentido.

Nos situamos ante uno de los temas más reiteradamente obsesivos del gran período de su producción poética. Las alusiones al carácter y naturaleza de la vivencia poética se alargan y son especial y obsesivamente temáticas de todo aquello que perseguirá Hölderlin muy especialmente a partir de 1801 –aunque con tendencia similar desde meses antes–. No cabe duda, en primer lugar, del carácter y origen de la expresividad poética. Quedará afirmado en múltiples ocasiones. Así, en el poema que redacta en honor de la princesa Augusta de Homburg, escribirá que "un dios me ha dado una lengua"[15] y, en otro poema homenajeador, esta vez dedicado a la princesa de Dessau, confesará que "los dioses envían a convivir con los humanos a sus predilectos"[16].

La idea es profusamente evocada: la conciencia de una comunicación directa a través de los signos indudables inunda la poesía hölderliniana.

Pero es preciso calibrar exactamente el sentido de esta relación: pues no se trata de una invocación metafórica, tan propia de la literatura contemporánea. Para Hölderlin se trata de una comunión efectiva, física y real: el dios habla con el predilecto, al que envía entre los humanos, para comunicar el rostro de la verdad a través de huellas dejadas. Este carácter y origen ponen de manifiesto, indudablemente, las fronteras cercanas de una locura a la que, peligrosamente, se acerca el poeta pero siem-

15 *Poesía*, I, p. 151.
16 *Ibid.*, p. 153.

pre como resultado de la urgencia de acentuar la verdad del mensaje que no puede alcanzar rigor teórico y demostrativo. La creación y vivencia inmediata del roce con la divinidad plantea un punto definitivo de ruptura como se ha insinuado en repetidas ocasiones, puesto que llega ahí, precisamente, por la imposibilidad de argumentar o de racionalizar los fondos del discurso. La palabra del dios garantiza la exactitud del decir: es curioso... La palabra de Hölderlin se convierte en palabra dogmática y positiva, situándose, de esta forma, en los aledaños del circular teórico del Hegel de Frankfurt y del grupo que con tanto ahínco se había enfrentado al dominio secular de la fe dogmática. ¿Pero se trata exactamente de lo mismo?

Es preciso atender a la dirección del discurso hölderliniano: su dogmatismo es el de un progresismo político –y, así, está distante del programa represor que buscaron las Iglesias: no afirma de principio, sino que, seguro, busca la afirmación como definitivo recurso de la verdad de lo que se dice.

Hay algo magnífico en los resultados de la conclusión literaria hölderlinina: algo de perturbador en la reivindicación de la positividad de la nueva (religión) apenas innombrada y, por supuesto, conflictiva e ininterrumpida, que diseñará hasta su muerte. Ignorancia que escandaliza. Fidelidad inmadura –estaba a punto de escribir–. Inmadura: esto es, carente de argumentaciones posibles por cuanto lo ideológico, *esto en lo que se cree*, es, por definición, lo que se vive, no lo que puede argumentarse para evitar la obsolescencia de su estar contra o frente a los otros. Pues el territorio de la ideología es el de la afirmación plena, absoluta, valiente, *enemiga o suicida*: Hölderlin no tiene sino la innovación y la vivencia de la divinidad para decir que esto es así, tal y como él cree, el mundo, la vida, el sentido de la existencia del Hombre.

Hölderlin insiste una y otra vez sobre esta idea del origen, sobre el carácter de la procedencia del decir poético –cuyos contenidos serán frecuentemente contradictorios y ambiguos: en *Die Heimat* habla de "los que nos prestan el fuego de los cielos, los dioses"[17], y en una de las versiones de *Vox Populi* reconoce que "también a nosotros un dios soberano nos aguijonea para que sigamos adelante"[18].

Pero, ¿qué comunica este decir? ¿Qué se manifiesta en la comunidad entre la divinidad y el Poeta? Es imposible no reencontrarse de nue-

17 *Ibid.*, p. 167.
18 *Ibid.*, p. 241.

vo con Heidegger... Leyendo la voluminosa obra poética de Hölderlin posterior a 1801 no hallamos mensajes de la divinidad: el dios no dice directamente nada –como pudo hacerlo y se representa en el Himno originario que orientara, premonitoriamente, la descripción de las etapas hölderlinianas.

Merece la pena leer una de las estrofas del poema dedicado a Rousseau. Escribe Hölderlin:

> "Has esperado y comprendido el lenguaje
> de esa nueva estirpe y supiste leer en su alma.
> Para tu corazón hinchado de deseo un signo
> ha sido suficiente; y es por signos
> que desde siempre los dioses nos han hablado"[19].

La esencia del signo (Winke) –su Sentido– que expresa el decir (die Sprache) de los dioses se ha vertido en el mundo. Debemos considerar una dejadez de huellas: cuáles... No es muy difícil pensar que se trata de la evocación de un origen inocente y puro por cuanto, en la estrofa siguiente, se habla de las "antiguas maneras de la vida", y podríamos, entonces, pensar que se trata de una rememoración de lo viejo. Sin embargo, nos quedaríamos sin entender el significado del inicio de la estrofa con que se termina el poema, donde quedará escrito que

> "sabes al primer signo lo que habrá de cumplirse
> y entonces remontas vuelo, audaz espíritu,
> como las águilas ante la tormenta que se avecina,
> precedes con tu vuelo a los dioses venideros"[20].

Este poema es altamente significativo: porque el Signo parece tener dos funciones claramente delimitadas. Por un lado, presencia, acento presentificador de algo, de un origen –es obvio– que recuerda, aún hoy, la imagen esencial de lo inocente, pero, por otra parte, signo potenciador de un movimiento que anuncia los "kommenden Göttern", es decir, *signo para que* se obre en el sentido y riesgo de una nueva epifanía. Esto quiere decir que el Signo, presencia sobre la que Hölderlin retornará en otras ocasiones, es huella y potencia que dice y exige, recuerdo, en suma, para la justificación de un vuelo –el que remonta el águila– *que ha de restaurar algo.*

Pues bien, la tarea del poeta es la de interpretar el universo del signo en esta doble dimensión con que el mismo se presenta: es su estar

19 *Ibid.*, p. 233.
20 *Ibid.*, p. 233.

ahí el que hablará de la conveniencia de que "alguien interprete su sentido sagrado"[21] y lo que anuncia *la necesidad* de su reinstauración.

Este inicial acercamiento a la obra de madurez queda, así, culminado: la divinidad habla a través de la producción de signos que están ahí y que tienen un doble sentido, de presencia y de exigencia, de recuerdo y de necesidad, debido a lo cual es urgente que el dios elija, apunte a los predilectos para que se lleve adelante la encomendada tarea. La vivencia poética no es otra cosa, en Hölderlin, que la aceptación sumisa de este deber interpretativo que conlleva una batalla en pro de la preparación del territorio de los dioses venideros. Y, desde esta perspectiva, que supongo irrebatible sobre la serena consideración no apriorizada de los versos hölderlinianos, cualquier intento de vincular la esencia de lo real, la verdad de lo óntico (heideggeriano) con la palabra (que supuestamente funda) es absurdo: la palabra no funda sino que desvela lo que yace en el signo y su propio sentido es más socio-histórico que ontológico.

Pero, ¿dónde encontrar el sentido? ¿Dónde, en realidad, habita? O, si se quiere: ¿sobre qué territorio esforzarse para el apocalipsis del sentido que los signos conservan? La interpretación de los signos, que se realiza desde el habitar en la poesía, implica que la vivencia poética y lo que la Poesía ha de decir está más allá de lo cotidiano, radicalmente transfronterizo con el decir o insinuarse de la vida cotidiana. La vivencia poética es situarse en otra región, aceptar la verdad del exilio y el dolor de estar en otra parte de la que, familiarmente, se admira, atrae y que se requiere o necesita. Vivir poéticamente –que es peligroso– es estar en disposición de aceptar el exilio como lo normal del origen, lo que define a éste.

Es un tema complejo en Hölderlin, dada la existencia de numerosos poemas que parecen celebrar el retorno a la patria: tema contradictorio que indica la enorme tensión bajo la que vive y se prepara la definición del último naturalismo hölderliniano. Así, por ejemplo, escribirá que

> "¡Me atraéis demasiado, alturas celestiales!
> En la tempestad o con cielo calmo
> os siento devorar mi pecho,
> fuerzas cambiantes y divinas.
> Hoy, sin embargo, dejadme seguir
> en silencio el sendero familiar,
> hasta ese bosque cuyo muriente follaje

21 *Ibid.*, p. 243.

> dora lo alto de las copas. ¡Venid, coronad
> también mi frente, queridos recuerdos!"[22],

como si quisiera unirse a esa familiaridad que le resulta grata y apacible.

Pero, contrariamente, Hölderlin también escribirá, rotundamente, que "hingehn will ich", es decir, partiré[23], y, en *Die Wanderung*, confesará que "es duro dejar la patria"[24] –pero debe hacerse...– ¿Cómo es posible, o cómo se debe interpretar esta dualidad de sentimientos que parecen actuar atrayendo hacia la patria y, diversamente, determinando la necesidad de la vivencia del exilio y del ser, ante todo, un hijo de la Tierra, esto es, un peregrino de todo lugar?

Es que la lectura de los poemas hölderlinianos de la época indica ante todo una tensión: lucha entre el principio materno nacional, entre lo patrio, y el principio del exilio, el amor a lo extranjero que la elección de los dioses impone y determina. Tensión que ha sido interpretada generalmente como un intento de fusión de ambos, como expresión de una síntesis de lo materno-originario que traduciría respectivamente lo humano y lo divino en acuerdo concluyente y definitivo. Heidegger lo expresaba de forma terminante cuando, luego de comentar el significado que para Hölderlin tiene el retorno a Suavia que se celebra en *Retorno a la patria / a los parientes*, concluía que "el retorno a la patria es el regreso a la cercanía del origen"[25]. Y si es indudable que Hölderlin celebra el retorno al espacio maternal, donde se sabe seguro y alejado de las continuas vicisitudes amargas, no lo es menos que pueden hallarse versos donde la expresividad refleja la urgencia de una actitud que exige el abandono de lo nacional, que reivindica la fuga del lugar del origen biológico.

Lo que ocurre es algo muy distinto a lo que supuso Heidegger y, sobre orientaciones más o menos vinculadas a su intención de sintetizar la dispersa unicidad de lo originario y de lo maternal, autores de distinta orientación: el poema titulado *Mein Eigentum*, al que ya he hecho referencia, es una prueba de ello. ¿Qué expresa el poema? Ante todo, la evidencia de un conflicto directamente expresado, una tensión entre el principio maternal y el vivir de la vivencia originaria *–esto es: una diferencia...–*. Hölderlin vive tensionalmente el encuentro entre la serenidad de

22 *Ibid.*, p. 157.
23 *Ibid.*, p. 173.
24 *Poesía*, II, p. 103.
25 HEIDEGGER, M.: *op. cit.*, p. 45.

la casa patria y hacia lo que evoca el peligroso vivir poético. Ocurre que lo maternal, Suavia o Alemania, son el territorio donde se apuran las circunstancias provocadoras del dolor, los azares que anuncian la dificultad de la dicha, mientras que el estar poético, ese amor de la lejanía que progresivamente perderá contornos geográficos, anuncia la posibilidad de una dicha que decora la conciencia de haber sido elegido para la interpretación de los signos. Pero no es menos cierta –no podría serlo...– la afirmación contraria: pues, en efecto, semejante tensión manifiesta Hölderlin cuando, ante la pérdida de lo propio, se lanza a vivir la novedad de lo extranjero que, finalmente, arrasa su conciencia. El problema tensional que vive, poéticamente, es el de situarse ante lo patrio, que ama (pues en su aire reposa) y que odia (pues le musita lo que se ha perdido), o ante lo extranjero, que también ama (pues requiere la afirmación que deriva de ese vivir) y que también odia (pues los conflictos le sugieren la serenidad de la casa materna).

La resolución de la tensión entre lo patrio y lo extranjero va a convertirse en el tema fundamental de la escritura hölderliniana de los años 1805-1806. Hölderlin conseguirá encontrar una alternativa: para él, vivir poéticamente consistirá en estar en disposición de olvidar lo patrio en virtud de la desvelación de la esencia de lo original, que es, en esencia, situarse en disposición de amar lo extraño. Esto es: ser extranjero es la única forma de anunciar el amor a lo patrio y ser fiel al origen significa ser infiel a lo propio. Pues la vida es acción.

La vivencia poética es comprender el carácter original de lo patrio como punto de partida y de lo extranjero como negación de lo nacional: la vivencia original –poética para el Hombre– es afirmación de lo extranjero que se realiza desde la casa materna. *Esto es lo que debe revelar el Poeta* –y el Hombre, que ha de vivir poéticamente para ser–.

¿Y quien sugiere la necesidad de este vivir poéticamente, y su orientación misma?: la presencia de los signos que transportan el Sentido. ¿Y quién o cómo se afirma? A través de la vivencia poética, gracias a la actitud de vivir poéticamente que esencializa al Hombre, y reveladoramente al Poeta. Vivir poéticamente significa estar abierto a la cabal interpretación de los signos que indican la dialéctica relación de lo patrio y de lo extranjero, relación es lo auténticamente original.

Ahondemos en esta cuestión.

En este sentido, el metaforismo del poema *Patmos* es transparente: "Bienaventurado el que lee, y los que escuchan las palabras de esta profecía y los que observan las cosas en ella escritas, pues el tiempo está próximo", se dice en el versículo 3 del 1 de la obra de Juan, recluido en la isla. Apocalipsis –esto es, revelación– cifrado en signos de posible y pluriforme significación, teatralización de un porvenir que se dicta en palabras. Es en Patmos, y para el amado de Cristo, donde sucede la revelación del carácter del pasado y del incontrovertible camino del futuro. No hay catastrofismo ni teleologismo, ni cristianización de la palabra de Hölderlin: el poeta recibe la revelación que, en Hölderlin, rezuma euforia, alegría y libertad, orden y equilibrio. Juan es el poeta: el receptor de la vocación de Cristo que transmite el mensaje del Dios Padre: y, detrás de él, los poetas, los poetas de Alemania donde, ahora, puede residir la potencia del hablar. La poesía de estos años, hasta su internamiento, puede entenderse como un apocalipsis –como una revelación– que no desestima, en ocasiones, lamentos por la actual situación histórica e, incluso, por el desangelamiento que sucede a la muerte de Diótima y que acompaña su recuerdo.

Ahora bien, ¿cuál es el trabajo del poeta? ¿Cuál es la función de la poesía, que no la esencia, del poetizado apocalipsis? La poesía hölderliniana deja suficientes indicios, en ocasiones declaraciones explícitas, para articular una coherente explicación y respuesta.

Ha quedado dicho que la conciencia hölderliniana de la naturaleza del poeta es la de receptor de la verdad y de que lo esencial es la vivencia poética, es decir, un situarse en condición de recibir el mensaje que no depende de la propia voluntad del sujeto sino de la concesión inexplicable y gratuita de la divinidad. En las composiciones escritas entre 1801 y 1806 va a reflexionar y profundizar esta intuición original cuyo proceso de maduración ha quedado descrito y caracterizado como muestra del inequívoco rechazo a la lógica de los proyectos y como justificación última e irrebatible de la verdad de lo que se dice.

El poeta se transforma en "el que recobró la vista"[26], como se dice en *El Aeda ciego*, para acertar a vivir "estas inquietudes, que anidan, quiéralo o no, en el alma del poeta" y "que son ignoradas por los otros mortales"[27]. Pero este ver debe ser ver de algo. Hölderlin va a reflexionar duraderamente sobre tres cuestiones: sobre la naturaleza de lo que

26 *Poesía*, I, p. 209.
27 *Poesía*, II, p. 49.

se ve –los signos–, sobre la pérdida u olvido de su consideración y sobre el carácter del sentido de los mismos, lo que define la actividad poética como interpretación, o, si se quiere, como revelación (apocalipsis), del sentido de los signos que sólo él, entre el marasmo de lo presente, acierta a comprender, siendo impelido a comunicar.

Es en un nuevo y tardío poema dedicado a Rousseau donde, preguntándose Hölderlin por la razón del visionarismo elogiable del filósofo, reconocerá que

> "para tu corazón hinchado de deseo un signo
> ha sido suficiente; y es por signos
> que desde siempre los dioses nos han hablado"[28].

Es por signos que desde siempre los dioses nos han hablado: los signos son huellas. Habrá de referirse en un capítulo posterior la mantenida atención hölderliniana sobre qué signos identificar y, por lo mismo, interpretar. Teóricamente, piensa Hölderlin que la divinidad ha dejado muestras inequívocas que ponen de manifiesto la naturaleza de la Verdad. No es preciso extenderse en este momento sobre un análisis sobre los mismos cuyo metaforismo no es excesivamente rebuscado ni oculto por lo que se me alcanza: bastará recordar por ahora que, cuando se refiere a los signos dejados por la divinidad y vividos por el poeta, Hölderlin establece una vinculación que no puede pasar desapercibida. En el poema que acabo de recordar escribirá que

> "... como si desde el principio
> el espíritu humano hubiese visto lo por venir
> y las antiguas maneras de la vida,
> sabes al primer signo lo que habrá de cumplirse
> y entonces remontas el vuelo, audaz espíritu,
> como las águilas ante la tormenta que se avecina,
> precedes con tu vuelo a los dioses venideros"[29],

idea ésta de la vinculación pasado-porvenir que reaparece en alguna otra ocasión.

La idea es afortunada: el establecimiento hölderliniano del pensamiento sobre el signo que anuncia el pasado y señala el porvenir no puede interpretarse más que como indicación de que los signos divinos insinúan un proceso, un movimiento. Dicho movimiento encontrará ade-

28 *Poesía*, I, p. 233.
29 *Ibid.*, p. 233.

cuados ropajes en el remozado naturalismo que se abre paso a partir de 1803 y representación en el metaforismo poético que invade su obra hasta la muerte.

La vivencia de estos signos es lo que se ha perdido. Conviene tener presente que no ha sucedido un enmascaramiento del signo si así puede indicarse: naturalmente, todo signo es máscara de un sentido, pleno juego que, en retórica, calla. Lo que histórica y terrenalmente ha venido a acontecer es la pérdida de la conciencia del ser signo del mundo, o si se quiere, la pérdida de la necesidad de atender el carácter de los signos dejados por la divinidad. Las referencias hölderlinianas que expresan esta pérdida son numerosas:

> "Todos están clavados a sus oficios y el ruidoso taller
> cada cual no se oye más que a sí mismo.
> Fuerte y sin tregua trabajan estos bárbaros,
> pero su miserable esfuerzo seguirá siendo estéril"[30],

escribe en *El Archipiélago*. La conciencia de estar viviendo en "dürftiger Zeit" se extiende en la obra hölderliniana de este período. Es cierto que no se trata de un sentimiento nuevo: dicha conciencia es antiquísima en Hölderlin, pudiéndose descubrir, obviamente, incluso en los iniciales tiempos de Tubinga. Pero, ahora, el sentido es nuevo.

Y éste queda perfectamente remarcado en las dos características fundamentales que definen la sensación hölderliniana respecto a la pérdida de intención de enfrentarse a los signos dejados por la divinidad. Porque, por un lado, prestar atención a la presencia de los signos –es decir, buscar su apocalipsis– significa poder estar en contacto con lo sagrado: el signo es la mediación entre la divinidad y los hombres y lo que posibilita la interpretación de éstos –en la que se detecta y vive el carácter sagrado del mundo–. Lo que se ha perdido es la posibilidad de vivir lo sagrado, empeñándose el Hombre en la constitución de lo artificial y trabajando en el olvido del sentido de lo humano que sería reducible a la búsqueda enamorada de la vivencia con lo sagrado dejado ahí, presente en los signos que enmascaran la vida de los dioses. Desde esta perspectiva y si consideramos el anterior discurso hölderliniano sobre el desastre histórico, sobre la pérdida de los tiempos, la importancia del cambio queda sugerida: la pérdida objetiva de la libertad, tema obsesionante hasta 1798, en cuya consideración el tema naturalista era secundario, desaparece progresivamente conforme éste adquiere relevancia hasta conver-

30 *Poesía*, II, p. 37.

tirse en la columna vertebral del análisis enmascaradamente sociohistórico que Hölderlin sostiene. En las composiciones desde 1800, el lamento que atraviesa e inspira es el de la pérdida de la conciencia de lo sagrado, el de una conciencia que vive limitada por otras preocupaciones que no son las esencialmente originales. No se ha perdido lo sagrado, esto no se extravía, contrariamente a lo que ocurría con el reino de la Libertad en los años de formación: la vivencia de la Libertad había quedado sofocada y se trataba de recuperarla. Ahora, por el contrario, lo sagrado sigue ahí pero se ha desvanecido la voluntad de su desvelación.

Por otra parte, no puede pasarse por alto el creciente reduccionismo hölderliniano: desde las llamadas colectivas que invaden los primeros poemas hasta la consideración de una universalidad en la pérdida existe un camino enorme y duro, cuya trayectoria subraya la importancia y orientación de la evolución hölderliniana. Por eso, a la altura de estos años la conciencia de la soledad personal es absoluta: nadie a su alrededor parece interesado en sostener el emocionado trato con lo sagrado que late en los signos dejados por los dioses. Nadie vive arrastrado por esa necesidad. Por esto, Hölderlin es un fantasma en el seno de un mundo y de una sociedad que defiende otros valores, que se despreocupa por lo sagrado que podría verse. Y la tarea del Poeta consiste en mantener encendida la llama de la urgente revelación: el Poeta es quien debe insistir en la reinterpretación de los signos a través de los cuales habla la divinidad.

"Conviene que alguien interprete su sentido sagrado", escribe al final de una de las versiones de *Vox Populi*, refiriéndose al sentido de las proezas que la tradición ha conservado en su dureza descriptiva. Hölderlin escribe: "doch auch bedarf es Eines, die heiligen auszulegen", es decir, "pero conviene que Alguien interprete lo sagrado" –que se esconde en las proezas que la tradición defiende del olvido–. Las referencias no se interrumpen en la obra madura de Hölderlin: esas "palabras plenas de sentido" del poema *Excursión al campo*, que se invocan como tarea inmediata que puede llevarse a cabo desde el contacto con la Naturaleza[31], o esas "palabras justas" que "se abre como flores" del final de la estrofa 5 de *Pan y vino*[32] y, en fin, la afirmación de que

> "lo inefable no debe seguir siendo un misterio
> ya que su velo hace tiempo ha caído"[33]

31 *Ibid.*, p. 51.
32 *Ibid.*, p. 67.
33 *Ibid.*, p. 129.

ponen de manifiesto la esencialidad de la tarea del Poeta.

Este, el poeta, está sobre la tierra para interpretar los signos, para decir lo inefable que está escondido tras los signos y que se mantiene vivo ante la impertérrita atención de la humanidad. La necesidad del poeta radica en que es el Único que ha sido inflamado para que su trabajo se empeñe en el desvelar de lo escrito, de lo dicho a través del signo:

> "pero a nosotros, poetas, corresponde
> estar con la cabeza desnuda bajo las tormentas
> de Dios, y aferrar con nuestras manos
> el rayo paterno, y brindar al pueblo
> con nuestro Canto el don celestial"[34].

El sentido de la actividad poética queda, así, perfectamente remarcado en la literatura tardía de Hölderlin. En la vivencia del poeta yace la posibilidad de revelar el sentido de los signos que la tradición conserva y el sujeto percibe, rompiendo la urgencia del apocalipsis del sentido sagrado. El Poeta está invadido por la confianza en ese futuro que vivirá sagradamente, es decir, de acuerdo con el sentido de la revelación de lo sagrado. Va a ser su palabra la que perturbe la conciencia histórica de los hombres para despertar en ellos la visión radiante de lo inefable.

Ahora bien, ¿no estamos dando la razón a Heidegger, a su concepción del sentido del Poeta *cuya palabra fundaría*? ¿En cuya actividad, lo poético recoge la esencia de las cosas? Como ya ha quedado insinuado con anterioridad, Heidegger no acierta a diferenciar la actitud poética, talante para estar en disposición de revelar lo inefable, y el propio producto poético, esto es, la Poesía. Así, Heidegger no puede entender que lo original es para el hombre "vivir poéticamente" y que, sólo en el mundo de la pérdida de la conciencia de la necesidad de revelar, es el Poeta figura privilegiada. El asunto, para Hölderlin, es teóricamente más potente: invita a vivir poéticamente en tanto esta actitud es la original, la única que conduce a la desvelación del sentido sagrado del mundo que los signos dictan. Reflexiona, en resumen, sobre la necesidad *del estar poéticamente en el mundo* y no sobre la esencia de la poesía que sólo, *ahora*, consiste en decir lo sagrado, lo esencial.

Un abanico de cuestiones se plantea ahora: Hölderlin debe reajustar el conjunto de su pensamiento, la totalidad de sus referencias. Básí-

34 *Ibid.*, p. 79.

camente, ampliará la territorialización geográfica de la vivencia de lo original, de lo sagrado: esto conlleva, en segundo lugar, una reelaboración de lo específico griego que quedará señalado no tanto por la existencia de una diferente actitud en el marco heleno cuanto porque fue allí donde la verdad se dijo. La diferencia que puede establecerse entre los griegos y los no-griegos se asienta sobre la existencia de un decir: esta conciencia es la que inspira las traducciones sofocleanas. Finalmente, Hölderlin deberá expresar la naturaleza de lo dicho, es decir, deberá caracterizar la esencia de lo naturalmente original: lo hará poetizando, a través de un sorprendentemente bello metaforismo naturalista.

CAPITULO II

TRES ACERCAMIENTOS A LA ESENCIA DEL NATURALISMO DE HÖLDERLIN

30.

Si tenemos en cuenta los poemas elegíacos dedicados al saludo entusiasmado de la Grecia geográfica, entusiasmo condensado en las memorables estrofas de *El archipiélago* o de *Pan y vino*, estaríamos tentados de afirmar que nos encontramos ante una glorificación de lo ocurrido sobre la geografía específica de las tierras helenas en un sentido no sustancialmente diverso del que inspirara viejas composiciones.

Ambos poemas son, como es sabido, reflexiones sobre la desaparición, sobre la caída de un mundo que había erigido las más sorprendentes muestras del espíritu humano. Apelando a diferentes situaciones, allí a la caída de Atenas bajo el imperio del rey persa y en el poema dedicado a Heinse al oscurecimiento de lo griego, Hölderlin señala, sin embargo, la supervivencia oscura de lo espiritual griego: los dioses contemplan el desastre y el poeta imagina una reinstauración:

> "Pero el pueblo ateniense vuelve enternecido
> al río que lo aguarda solitario, y de lo alto
> de las colinas patrias bajan refulgentes guerreros
> en alegre algarada hacia el valle asolado"[1],

escribe en *El archipiélago*, y en *Pan y Vino* se afirmará que

> "...sin duda los dioses
> aún viven, pero encima de nuestras cabezas, en otro mundo;
> allá obran sin cesar, sin ocuparse de nuestra suerte"[2].

Lo que Hölderlin quiere decir y de lo que quiere dejar constancia es de una supervivencia, la del espíritu de lo griego, y, consecuentemente, del sueño de una reinstauración. En pocas ocasiones lo confesará más explícitamente que en estos versos:

> "Todos están clavados a sus oficios y el ruidoso taller
> cada cual no se oye más que a sí mismo.

---

1 *Poesía*, II, p. 31.
2 *Ibid.*, p. 69.

Fuerte y sin tregua trabajan estos bárbaros,
pero su miserable esfuerzo seguirá siendo estéril,
como el de las Furias. No obstante, un día,
despertada de su ansioso sueño, el alma humana
brotará joven y gozosa, y el hálito bendito del amor,
al igual que entre los bienaventurados hijos de la Hélade,
soplará sobre frentes más libres en esta nueva época,
y el espíritu de la Naturaleza, volviendo a nosotros,
desde la lejanía desde donde se demora, aparecerá
como un dios planeando en medio de sus nubes de oro»[3].

El poeta sabe de la continuidad, y sabe del horizonte final. De la misma manera como la Ciudad vuelve a prosperar, de la misma forma en que Atenas se reconstruye a partir del desplegado esfuerzo de sus hijos vencidos, el poeta sabe la absoluta necesidad que llevará a cumplir los bellos rigores que el bárbaro aniquilara.

En los poemas del período, Hölderlin parece restaurar el ideal de lo griego que ya está más definido por la aceptación de un férreo naturalismo que por el subrayado poderoso de una espiritualidad que habría de expresar la magnificencia de la libertad. Con anterioridad, he llamado la atención sobre este obvio desplazamiento que cruza desde un helenismo espiritual y expresivo de la plenitud del espíritu libre, tan caro para la emoción dieciochesca, hasta una glorificación en la que los acentos más significativos subrayan una concepción naturalizada y, en cierto sentido, inmediatamente despolitizada.

No es, sin embargo, la única alteración perceptible; ni siquiera es la más importante. Porque muy especialmente desde su retorno de Burdeos la idea caracterizadora de lo heleno parece ampliarse, romper las estrictas fronteras de la Grecia histórica para entenderse que es pasión auténticamente original de la naturaleza y que, por lo mismo, patrimonio de una situación histórica a-geográfica. La rememoración de lo griego va a quedar incluida en un contexto de desterritorialización que no puede pasar desapercibido, aunque la crítica hölderliniana no haya insistido, desde mi punto de vista, en la importancia de este factor y en la radicalidad de su sentido.

La ampliación, o el desplazamiento del pensar de Hölderlin, es lógica, fácilmente explicable: está exigida por la poderosa irrupción de los elementos naturalistas de su concepción del mundo y de la historia. El

3 *Ibid.*, p. 37.

naturalismo mitificante y animista del Hölderlin posterior a 1800 exige, por un lado, que se generalice el estar en la vivencia, y, por otra parte, que la exaltación de lo griego aparezca motivada por diferentes valoraciones. Así, lo que se vive en Grecia no es diferente de lo que se vive en cualquiera otra geografía, pero, a pesar de ello, Grecia sigue apareciéndosenos magnífica y encumbrada. ¿Por qué? La originalidad de lo griego radica en la potencia para decir el sentido sagrado.

Es ya en el poema titulado *Pan y vino*, al que me he referido líneas arriba, donde escribe lo siguiente:

> "Porque en nosotros se cumple lo que antiguos poemas
> predijeron a los hijos de Dios: nosotros -¡nosotros!-
> somos el verdadero fruto de las Hespérides"[4].

Y toda una dispersión de lugares y territorios encuentra eco en la poesía hölderliniana: la composición titulada *En las fuentes del Danubio* es especialmente rica en alusiones en tal sentido. "A ti, madre Asia, te saludo", comienza escribiendo el poeta[5]. Poema hermético: junto al continente asiático, Hölderlin alude a los dones divinos, "regalos de los dioses, traídos de Jonia y también de Arabia"[6]. No puede pasarse por alto este poema si se quiere interpretar adecuadamente el sentido del definitivo naturalismo hölderliniano:

> "Y aunque separados, unos a otros
> el pensamiento nos reúne,
> -oh dichosos habitantes del Istmo-
> y en las orillas del Cefiso
> y en las pendientes del Taigeto
> nuestro pensamiento va hacia vosotros,
> antiquísimos valles del Cáucaso,
> distantes paraísos,
> y a tus patriarcas y profetas
> y a tus valientes -¡oh madre Asia!-,
> que sin temer los presagios del universo,
> y cargando sobre los hombros
> el cielo y todo el peso del destino,
> día tras día se arraigaron en las montañas
> y los primeros
> supieron hablar
> a solas con Dios"[7].

4 *Ibid.*, p. 71.
5 *Ibid.*, p. 85.
6 *Ibid.*, p. 89.
7 *Ibid.*, p. 89.

La idea es inequívoca: la realidad terrenal y geográfica parece quedar dividida para Hölderlin, estableciéndose un eje fundamental en el istmo de Corinto, accidente que establece una diferenciación entre las dos partes. Es idéntica realidad la que se vive en Asia y Occidente, en Oriente y en Europa. ¿Sin diferencia alguna?: es en el propio poema donde Hölderlin confesará que:

> "si vosotros, los antiguos,
> y hay que decirlo,
> no supisteis de dónde os vino ese mensaje
> nosotros, obligados por necesidad divina,
> –¡Oh Naturaleza!– te diremos
> de dónde surge fresco,
> como al salir del baño lustrada,
> cuanto hay en el mundo de divino"[8].

Hölderlin marca cuidadosamente la diferencia: no radica en la disimilitud del mensaje o de la vivencia sino, tan sólo, en el saber acerca de la procedencia y del saber decir. Es este poder saber decir lo que, en el hoy dramático que vive el poeta, peculiariza, desde luego, el tiempo presente, en contraposicion a los tiempos antiguos, plenos de vivencia pero incapaces de decir.

La desterritorialización de la geografía ideal es plenamente culminada por Hölderlin: lo griego-occidental queda representado como lugar donde lo real puede ser dicho y llevado a efecto. Pero no existe otra originalidad que la de ese poder ser dicho. La realidad es la misma y única: conclusión pertinente desde la perspectiva del naturalismo mítico y animista al que progresivamente se acerca el poeta en estos años. Desde Asia a las Hespérides, donde florecen según la vieja creencia las manzanas de oro del amor, es decir, de la reconciliación, la patria de la verdad es universal y la única originalidad digna de reseñar es la de la concesión gratuita del don que permite decir la verdad. La patria del Hombre es la Naturaleza y F. Hölderlin, viviendo entre quienes han olvidado la relectura del sentido del mundo, se siente exiliado, desterrado de la comunidad que menosprecia la búsqueda del sentido. Hölderlin es un extraño griego –por cuanto vive el sentido sagrado del mundo y conserva la potencia del decir– entre sombras que olvidan la precisa liturgia de alabanza hacia la vivencia poética, se convierte progresivamente en una sombra extraña que vive el sentido de la verdad que nadie vive, que habita, realmente, en íntima comunión con los dioses que contemplan el pausado ritmo del retorno de la verdad –de la primavera–.

8 *Ibid.*, p. 91.

La patria de la verdad no tiene límites: es el mundo, aunque sí tiene lugar la patria del decir de la verdad. Es la tarea reservada al Poeta, quien debe y puede buscar el sentido. Retornar al origen significa, tan sólo, retornar a la verdad inubicua: pero, ¿por qué, entonces, Heidegger identifica el retorno al origen con el retorno a la casa materna?

¿Cuál es el sentir hölderliniano ante Alemania?

Antes de recordar algunos inequívocos testimonios de Hölderlin, nada infrecuentes, sobre Alemania, Suavia y el Rin, me gustaría recordar dos indicaciones ya señaladas en apartados anteriores: por un lado, que la actitud de Hölderlin anterior a 1800 hacia Alemania y lo alemán era profundamente negativa, de explícito rechazo y enfurecimiento. La prueba más concluyente puede hallarse en la II Parte del *Hiperión*. Por otra parte, que, para Hölderlin, el retorno a la casa materna está teñido, acaso desde el comienzo de su aventura intelectual, de sentimientos profundamente contradictorios, porque si bien es el espacio donde puede encontrarse seguro, sereno, defendido de las acechanzas del mundo y de los problemas que siempre crecen en situaciones de profesionalismo o intelectuales, no es menos cierto que en la casa materna Hölderlin se siente constreñido. Sabe que aceptar permanecer en la geografía patria significaría entrar definitivamente en el ejercicio de actividades pastorales que rechaza profundamente, y, por esto mismo, huye reiteradamente sin poder desconocer que, en la lejanía, rebrotarán graves conflictos y problemas que madurarán la urgencia del retorno.

Pues bien, la actitud ante lo alemán y la patria parece modificarse sustancialmente desde 1801. Naturalmente, la consideración de la composición titulada *Retorno al país, a los míos* es rotunda desde el punto de vista de considerar que es con alegría como Hölderlin llega a casa. En *Die Wanderung* escribirá que "schwer verlässt / was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort"[9], lamentándose por tener que aceptar el proceso al que alude el título del poema.

Todo ello parece indicar que se ha olvidado de la vieja agresividad: parece sentirse feliz con el retorno a Suavia y confiesa la dureza que implica abandonar el suelo patrio. No obstante, falsearíamos el pensamiento de Hölderlin de desconocer la existencia de otras afirmaciones y ver-

9 *Ibid.*, p. 102.

sos. Algunos tan inequívocos como ese con el que comienza la estrofa siguiente del propio *Migración*: "Ich aber will dem Kaukasos zu!"[10] –pero yo quiero ir al Cáucaso–, porque "los poetas son libres como golondrinas". O esa confesión apenada que se desliza en *Der Rhein*: "mas el alma ingenua de los héroes no sabe adónde ir"[11]; o en *Germanien*, donde se acepta que

> "en el corazón del tiempo,
> el Éter, sereno, vive siempre
> unido a la Tierra virginal y sagrada"[12].

El panorama de la sentimentalidad patria hölderliniana es sumamente variado: se alegra del retorno, canta a la patria, reconoce que debe huir... Todo tiene una explicación ajustada y articulada:

> "¿Qué es esto que me encadena
> a las divinas costas de la antigüedad
> y me las hace amar
> más que a mi patria misma?"[13],

se pregunta consciente de la lucha interior.

Creo que pueden establecerse algunas conclusiones con relativa seguridad: 1. Que el sentimiento hölderliniano ante lo alemán, previamente definido por su agresividad y oposición, se ha desvanecido hacia 1801. 2. Que, como producto de la nueva consideración desterritorializada del neonaturalismo que asume a partir de su retorno de Burdeos, Suavia es, también, lugar de la Verdad. 3. Que, anímicamente, Hölderlin se siente fortalecido con los regresos: sentimentalidad ésta que viene determinada porque es precisamente en la casa materna donde se siente seguro: ha de pensarse que pesan más razones afectivas y de estabilidad que conclusiones de procesos teóricos, aunque, indudablemente, el sentido de la patria como apertura hacia la vivencia de lo original se refuerza. 4. Y que, finalmente, el estar en la patria en contacto con el origen –relación también asegurada en el Cáucaso, en las Hespérides, en Corinto, y en el Atica: pero para otros...– provoca en Hölderlin el sentimiento de que la verdad habita en otros lugares pero que es preciso, para sentirla y poder decirla, comenzar a vivir lo patrio donde no reside en esencia la verdad pero desde donde puede comenzar a sentirse. Conclusivamente: la alte-

10 *Ibid.*, p. 104.
11 *Ibid.*, p. 113.
12 *Ibid.*, p. 131.
13 *Ibid.*, p. 131.

ración más radical se cifra en el abandono de la actitud negativa hacia lo alemán, pero no para pasar a una glorificación de lo patrio-originario, sino tan sólo a la consideración de que también en la patria yacen los signos que el poeta debe desvelar y que el amor a lo materno, a lo nacional, es punto imprescindible de origen.

Así, parece que Hölderlin alude elogiosamente a referencias dispersas, sucesiva o simultáneamente, que son Germania o la madre Asia, o las Hespérides, y, naturalmente, Atenas... La lista de ubicaciones podría alargarse –como ha quedado ya dicho–: Arabia, Esparta y un desusado etcétera. Esta consideración podría quedar traducida como sigue: el naturalismo hölderliniano se desheleniza y, positivamente, se mitifica, se espiritualiza y universaliza. Es el proceso culminante que, iniciado con la tercera versión de la suerte empedocleana, dirigirá en lo sucesivo el carácter de la inspiración poética de Hölderlin.

Y como consecuencia de esta universalización, Hölderlin se dirige hacia la identificación de un héroe sin lugar, de una representación carnal que sustituye la instancia de figuras alabadas, traídas a colación como personajes entusiasmados de su propio proyecto: dramaturgia sobre cuyo escenario han pasado Hércules, Hiperión y Empédocles. La aparición, la poderosa irrupción de la figura de Cristo, antes que como indicio de una conversión que no tendría sentido en la trayectoria intelectual de Hölderlin, debe analizarse y ser entendida como manifestación de ese carácter universalizador del lugar inubicuo de la verdad:

> "He contemplado muchas bellezas
> y canté la imagen de Dios,
> que vive entre los hombres.
> Pero, ¡oh dioses antiguos!
> ¡y vosotros, valerosos hijos de los dioses!
> hay todavía Uno que busco
> entre vosotros, al que más adoro,
> al último de la estirpe,
> alhaja de la casa, que ocultáis
> a vuestro huésped extranjero"[14].

La familiaridad establecida en *Der Einzige* –el Unico– no deja lugar a dudas sobre el carácter representativo de la figura de Cristo, sombra ecuménica fraternalmente unida por Hölderlin a Hércules y Dionisios. Dicho poema termina reconociendo que "Christus aber ist das Ende"[15].

---

14 *Ibid.*, p. 133.
15 *Ibid.*, p. 139.

Y, obviamente, es *Patmos* la composición que ofrece una consideración definitiva sobre el sentido de la figura de Cristo. Este es presentado como Hijo predilecto del Padre eterno. Lo que parece perturbar a Hölderlin es la marcha de Cristo con la que se extingue la luz solar, la luz regia, para instaurarse el habitar "in liebender Nacht". La revelación del misterio desvelado, llevada a cabo por Cristo, queda oscurecida: los poderosos aman lo falso para que lo humano carezca de sentido y, poco a poco, la recuperación del sentido de lo humano se lleva a cabo, obra y producto de la llegada de los héroes, sus hijos, los hijos de Cristo, los herederos de su misión. La tarea histórica es la restauración de los signos para la desvelación de la verdad:

> "...Mas lo que quiere
> el Padre, que rige sobre todo,
> es la observancia de la letra inmutable
> y que se interprete
> como es debido lo permanente.
> A ello se atiene la poesía alemana"[16].

El poeta es el hijo de Cristo, el héroe que desvela el sentido de los signos que atraviesan de parte a parte la geografía universal. Hölderlin, por fin, reconoce cuál es su misión: "dem folgt deutscher Gesang" –a ello se atiene la poesía alemana– escribe al final del largo poema. Pero sólo figura privilegiada en el marco del olvido de lo que los signos dicen, héroe que reinstaurará el talante del vivir poético como actitud original.

Pues bien, ¿en qué consiste esta actitud, este vivir según la naturaleza verdaderamente original? Ya se ha dicho algo: la reivindicación de lo patrio desde donde se añora lo extranjero parece señalar la existencia de un movimiento que se desenvuelve desde lo nacional específico hacia el exterior, hacia la conquista de lo extraño, negándose lo propio y afirmándose lo extranjero. Vivir según la naturaleza original es, en Hölderlin, situarse para la negación de lo íntimo. Figura de dialéctica vacía puesto que, como ha de verse, tan sólo importa la fijación de un origen para afirmar, a partir de su especificidad, la necesidad de lo que niega el territorio nacional. Este profundo sentimiento, revelación del sentido del signo, inspira las traducciones de Sófocles.

Lo griego, el decir verdadero de la naturaleza original, no es sino proyecto de negarse, de negar lo íntimo: afirmación del amor a lo extranjero... Es decir: reivindicación de la esencialidad de la acción.

---

16 *Ibid.*, p. 155.

31.

Habíamos dejado a Empédocles arrebatado ante el fuego volcánico: para llegar a comprender que tanto el sentido de sus traducciones como el horizonte de la nueva comprensión naturalista apuntan hacia algo radicalmente original y definitivo. Dialogante con el recién llegado de lejos, con Manes, habitante de otro lugar donde la duda sobre la posesión de la Verdad aún alimenta horas y liturgias, Empédocles se autoafirma como poseedor de la Verdad, se proclama a sí mismo súbdito de la palabra sagrada y, por eso mismo, para evidenciar lo que alcanza y no merece demostración, sueña la soledad de su cercana inmolación –la última prueba, la consumada y definitoria evidencia de su ser predilecto para los dioses–. Sabemos que es Hölderlin quien está diciéndonos las palabras del triunfador agrigentino: pues sabemos que el fracasado proyecto de la revista *Iduna*, el alejamiento de S. Gontard y la clarísima conciencia de la imposibilidad de fundamentar la superioridad del mensaje de la verdad le ha conducido hasta un posicionamiento en el que sólo la vivencia y la creencia en el carácter sagrado y en el origen divino de lo que se dice y vive legitimará este habitar –que será perpetuo– en el ámbito de una geografía exclusiva, única, aterradora y enloquecedora.

Hölderlin ha decidido ser un griego: vive poéticamente y se afianza para decir el sentido sagrado del mundo. Es su decisión terminante, última, existencial... La apelación retórica a las divinidades, que había cosechado a partir de la peculiar consideración pindariana, desaparece y, obligado, decidido a no vacilar respecto a lo que cree, concederá carne y voz a los dioses amigos y, a un tiempo, ejecutores inmisericordes de sus planes.

Tal decisión, como igualmente ha quedado señalado, significa la conquista de una madurez problemática: de un lugar que, teóricamente, representa, desde mi punto de vista, la culminación de un singular retroceso en relación a lo dictado en el Primer Volumen del *Hiperión* donde, como ha quedado visto, la reflexión sobre el carácter antagónico de los contrarios apuntaba la posibilidad de un posicionamiento dialéctico superador de los apuntes asistematizados pero fundamentales del Schiller de *Sobre la gracia y la dignidad* o, más coherentemente, de las *Cartas*... (...) De un lugar que, no obstante y desde una perspectiva literario-creadora, posibilitará la explosión poética de las tres décadas siguientes o, si se quiere, ante todo del lustro que inaugura el siglo.

Helenizado, Hölderlin había profundizado el sentido de su vivencia: es preciso, antes de reconstruir la panorámica que quedará diseña-

da, el sentido de ese naturalismo esencial y definitivo, señalar que, contrariamente a lo que hasta 1800 ha venido haciendo, la orientación de los esfuerzos altera su rumbo marcadamente. Pues si hasta la última redacción de *La muerte de Empédocles* el acercamiento a lo griego estaba limitado por una reivindicación historicista y clásica y por la exaltación absoluta de la geografía utópica, en el sentido que había podido llevar a cabo Winckelmann, por ejemplo, de cuyas observaciones estuvo tan cerca en Tubinga, de ahora en adelante, considerándose a sí mismo *griego por el decir* y poeta por el capricho de Apolo que posibilita la actitud poética, no necesitará tanto del archivo de la noticia cuanto de la reflexión sobre su propia vivencia, del relato de su experiencia interior, profusa y ardiente, más elevada, en su consideración, de la que pudiera derivarse del desvelamiento de mitos, de la interpretación de textos y de recuerdos. Es tal nueva óptica la que va a arrastrar a Hölderlin hacia una recomposición de lo griego que se aleja profundamente de la mantenida hasta 1800 y en la que lo obsesionante será el intento de identificar el sentido revelado –dicho– por los griegos.

¿Existe una prueba concluyente de esta alteración sustancial? A niveles de consideración inmediata, supongo que sería absurso desconsiderar el abandono del proyecto dramático centrado en la vida de Empédocles, que tanto le había obsesionado y que, como es sabido, permanecerá definitivamente inconcluso. Más profundamente, las matizaciones introducidas en la valoración de lo griego, corregidas en virtud de la aparición de lo "hespérido" y del signo juniano, de esa recomendación de acentuar lo constreñido y lo antiapolíneo para detectar la naturaleza nacional de lo griego, ponen de manifiesto una transformación que debe ser tenida en cuenta so pena de tratar las postreras euforias hölderlinianas como anécdotas inservibles o como producto de intranquilidades superfluas y transitorias.

Pero, ante todo, es la aparición de un nuevo proyecto teórico, que sucede a los mantenidos y costosos esfuerzos que le habían conducido a la finalización del *Hiperión* y a las sucesivas versiones de *La muerte de Empédocles*, su dedicación ilusionada a la tarea de traducción de dos de las grandes tragedias sofocleanas, *Antígona* y *Edipo Rey*, lo que sugiere otro incontrovertible y progresivo cambio de óptica. Es en las tragedias traducidas, y en la teoría de la traducción hölderliniana, donde se revela la esencia del naturalismo definitivo.

Siempre ha vivido Hölderlin centrado teóricamente sobre un gran proyecto en torno al cual se granaban actividades menores, ocupaciones

diversas nunca en desconexión con el elemento fundamental que vertebra las plurales dedicaciones: han sido el *Hiperión*, *Iduna* o la tragedia empedocleana... Hacia finales de 1802 madura la idea de la traducción de las tragedias de Sófocles cuyas realizaciones han llegado a considerarse clásicas: lo son en realidad, no tanto por el respeto al texto sofocleano cuanto por la potente recreación que no puede eludirse, cuanto porque Hölderlin es capaz de reinterpretar la vivencia del trágico griego a partir de su propia consideración del helenismo y que es admirable por la osadía traductora del espíritu helénico. Debemos referirnos y precisar de nuevo el carácter de la evolución hölderliniana ante lo griego.

Hace tiempo que Hölderlin ha abandonado la óptica del clasicismo winckelmanniano y del de sus contemporáneos. Su consideración de lo griego expresa la fundamentalidad de la idea de la trágica unidad cósmica a la que siempre se retorna, debido a lo cual la consideración de la muerte en la última versión de la tragedia empedocleana carece del tono político de la anterior versión e, incluso, del velado romanticismo de la primera, contagiada por la cercanía reciente del Segundo Volumen del *Hiperión*. Desde 1790 ha venido alterando profundamente la definición de lo helénico: pero, no obstante, existe un extremo al que parece ser perturbadoramente fiel... Se trata de la propuesta del modelo griego como actitud insuperable y como horizonte a (re-)conquistar: sea como fuere el mundo griego, visto a través de los cristales schillerianos o del embrión de su original acercamiento, lo indudable es que Hölderlin reivindica la urgencia de la verdad griega, la necesidad de una inmediata instalación, y exige el retorno al origen. Pues bien: todo esto va a quedar profundamente enriquecido a partir de 1800.

Y me atrevería a decir que tan profundamente enriquecido que nos hallamos ante un acercamiento que es, en realidad, ruptura: pues creo, en efecto, que la aventura traductora pone de manifiesto un radical desinterés por el espíritu griego-concreto como representación a imitar y establecer para apostar por una generalización en la que lo esencial aparece desprovisto de peculiaridades nacionales y geográficas. ¿Con qué ritmo se produce esta alteración?

A comienzos de junio de 1801 le remite una carta a Schiller que resulta ya muy significativa de una cierta crisis respecto a su anterior consideración del admirado mundo griego. Merece la pena considerar lo que Hölderlin escribe, y conceder a sus palabras la importancia que tienen, dado que, si en el epistolario intercambiado con el admirado maestro ha solido adoptar un aire serio, escasamente original y más inclinado a

comentar los aciertos de la obra del gran clásico, parece ahora seguro, convencido, exponiendo de forma rotunda el resultado de unas reflexiones con las que éste no podía estar de acuerdo. Escribe Hölderlin: "Después de años, me consagro de manera casi constante a la literatura griega. Después de haber comenzado el estudio no he podido interrumpirlo... y creo estar en condiciones de ayudar a las jóvenes gentes que se interesan, liberándoles del servilismo, y haciéndoles comprender que la gran precisión de estos autores se deriva de su plenitud de espíritu"[17].

Tal noticia advierte, por un lado, de una obsesiva dedicación al estudio del mundo griego pero, por otra parte, y mucho más fundamentalmente, de una cierta orientación que ya no será abandonada: parece proponer la necesidad de cuidar y de atender no tanto a las muestras inmediatas de la cultura admirada cuanto a la recuperación de su esencia espiritual que interpreta en abierto conflicto con las creencias comunes y contemporáneas.

Hölderlin está obsesionado: debió pensar continuamente sobre el asunto que ya en la carta aparecía como concluido, como resultado listo para ser ofrecido a las jóvenes generaciones. Por eso, hacia finales de año, concretamente el 4 de diciembre, remite a su amigo Casimir Ulrich Böhlendorff una carta que puede considerarse entre las más sugerentes del epistolario hölderliniano: no atiende a la crítica solicitada del *Fernando*, sino que, eufórico, pasa a contarle decididamente sus conclusiones sobre la naturaleza de la poética y sobre el espíritu griego. La referencia es mucho más explícita que la anterior a que he aludido: estamos ante la inicial insinuación de un lugar teórico decidido, firme, que va a determinar las composiciones poéticas hasta su muerte... Sin entrar directamente al análisis de la obra de Böhlendorff, valora con breve entusiasmo el equilibrio alcanzado entre la precisión y el calor y comenta a continuación justificando el motivo de su inmediato elogio: "nada nos es más difícil de aprender que saber usar libremente de lo nacional. Y creo que la claridad de la exposición nos es tan natural como el fuego de los cielos a los griegos. Es también por esta razón que debe ser más fácil de superarlos por la bella pasión, que tú has sabido conservar tan

17 Hölderlin escribía: "vom Dienste des griechischen Buchstabens": el término Dienst es inconfundible: pertenece al campo semántico de lo servicial, de la complacencia... E, igualmente inconfundible es el término Buchstaben, que significa alfabeto: mucho más indicativo para comprender la calidad de la remodelación del pensamiento hölderliniano y su matizable alejamiento de lo griego según el entendimiento común de la época. Denise Naville, por su parte, ha preferido traducir: "de l'asservissement à la lettre du grec...".

bien, que por su homérica presencia de espíritu y su don de exposición. Hay en el aire una paradoja. Pero la repito, dejándote libre para juzgarla y usar de ellas: a través del progreso de la cultura, el elemento propiamente nacional será el menos favorecido. He aquí por qué los griegos son menos maestros del patetismo sagrado, pues les era innato, y contrariamente ellos son magníficos en el don de la exposición, a partir de Homero, pues este hombre extraordinario tenía suficiente alma para arrebatar, para provecho de su reino apolíneo, la sobriedad juniana de Occidente, apropiándose de esta manera verdaderamente del elemento extranjero. En nuestro caso ocurre a la inversa. He aquí por qué es tan peligroso deducir nuestras leyes estéticas de la sola y única perfección griega. He reflexionado largamente sobre esta cuestión, y he llegado a la conclusión de que fuera de esto que, para los Griegos como para nosotros, debe ser lo más alto, es decir, la relación viva y el destino viviente, no podemos probablemente tener nada en común con ellos. Debemos aprender lo que nos es propio como lo que nos es extraño. Es por esto por lo que los griegos nos son indispensables. Por tanto, es justamente en lo que nos es esencial, nacional, en lo que jamás alcanzaremos su nivel, pues, repitámoslo, lo más difícil es el libre uso de aquello que nos es propio"[18].

El texto es descomunal. Hölderlin parece haber concluido: al menos, tiene lo suficientemente clara la orientación de su trabajo. Haré un inicial acercamiento, cuyos límites quedarán suficientemente precisados más adelante.

Seré prudente, por cuanto las discusiones, polémicas y controversias centradas en la interpretación de los párrafos transcritos continúan obsesionando y han sido duraderamente conflictivos: en el intento de una cabal interpretación intervinieron, entre otros, B. Allemann, Friedrich Beissner, Hellingrath –naturalmente– y Wilhelm Michel... Sistematizaría lo dicho por Hölderlin –lo escrito por él–, en los siguientes puntos:

1. Hölderlin ha sistematizado un original archivo categorial que estaría limitado por los siguientes términos-conceptos: *a.* La pareja nacional-extranjero, cuyo significado ya plantea arduos problemas a sus traductores, y que podría entenderse como patrio-extraño, por ejemplo, entendiendo por nacional el conjunto de signos o rasgos que caracterizan a los nacidos bajo el mismo cielo y por extranjero lo esencialmente otro,

18 *Briefe*, pp. 335-336.

sobre la base de un dualismo geográfico Oriente-Occidente. *b.* La pareja del Fuego de los cielos (das Feuer vom Himmel) y de la sobriedad juniana occidental (die abendländische Junonische Nüchternheit) que caracterizarían, respectivamente, lo natal del espíritu griego y del espíritu occidental. *c.* Lo esencial y lo que concede valor teórico a la conceptualización hölderliniana es el juego entre dichos términos: íntimamente interrelacionados, por cuanto el griego, viviente del Fuego de los cielos, se expresa conquistando la extraña sobriedad juniana mientras que el occidental, cercano a la vivencia de la expresión terminante y desnuda, busca la explosión de esa unión cósmica que le es extraña. Se busca aquello de lo que se carece, olvidándose lo nutricio, lo original, lo patrio, el color del propio cielo.

2. ¿No hay, entonces, relación alguna entre lo griego y lo occidental? Hölderlin, en la carta cuyo largo párrafo he transcrito, señala inequívocamente dos: por un lado, esa "nämlich dem lebendigen Verhältnis und Geschick"[19], esa relación viva y la creencia en el destino, y, por otra parte, el hecho, tremendamente fundamental para entender la última apropiación hölderliniana de lo griego, de que los griegos expresan mejor nuestro espíritu, semejantemente a como nosotros expresamos mejor lo suyo propio, o, dicho de otra forma, que Occidente se refleja en el espíritu griego-extranjero y que el ser natal de lo extraño está en nuestras obras.

3. La tarea que propone Hölderlin, como manifiesta evidencia de lo que ha de hacerse, es la de culminar un movimiento que acentuaría siempre lo extraño en tanto es desconocido para lo propio. Resumidamente: lo griego es tendencia hacia la sobriedad juniana a partir de la esencia exuberante de lo natal y, simétricamente, lo occidental es tendencia originada contra lo ascético y orientada hacia la riqueza de la plenitud desbaratada. Creo que es preciso entender la presente interpretación de lo griego desde la perspectiva de una aceptación hölderliniana de su propia e íntima helenización. Su reivindicación de lo griego y su presentación de sí mismo como tal se fundamenta sobre el hecho de que lo esencialmente griego se vive mejor fuera de la patria y, desde esta perspectiva, es él, Friedrich Hölderlin quien está en mejores condiciones de vivir la realidad de lo que, frontalmente, es, para él, ausente y extraño.

Existe, por tanto, y a la altura de 1801, una relación simétrica y complementaria entre la vivencia de lo griego y la vivencia de lo occidental:

---

19 *Ibid.*, p. 336.

cada una de ellas comprende mejor, porque lo ansía, la fundamentalidad de lo que define a la otra, posee lo que es y define lo que no es. Se conoce lo ajeno porque, siendo la carencia lo que exalta, se busca su comprensión. Y existe una definición clara de lo propio y de lo extraño, realizada sobre una rigurosa delimitación dual.

Pues bien, la serie de reflexiones concluyentes que han alimentado la reflexión hölderliniana durante un bienio van a modificarse. Cuando ya sabe que debe encaminarse hacia Burdeos, escribirá que "jetzt fürcht ich, daß es mir nicht geh am Ende, wie dem alten Tantalus, dem mehr von den Göttern ward, als er verdauen konnte"[20], es decir, "temo tener que aceptar la suerte de Tántalo que recibió de los dioses más de lo que podía asimilar". ¿A qué puede referirse? Siguiendo el rigor teórico definido por la previa postura, cuyos elementos se han enumerado, podría llegar a pensarse que Hölderlin teme el reencuentro con lo natal, o, si se quiere, que teme el alejamiento de lo griego que vive en la situación alemana. Sin embargo, no puede entenderse el sentido del viaje en una traducción improcedentemente teórica: las razones de la ida hacia el Sur están impuestas por una necesidad vital, por la urgencia de encontrar un lugar definitivo y estable.

Me he referido con anterioridad a la situación enigmática del Burdeos hölderliniano: e, indudablemente, no podemos pasar por alto que, allí, la consideración de lo griego va a ser modificada sustancialmente. Es a partir del comienzo del segundo semestre de 1802 cuando va a llegar a una definitiva y original percepción de lo expresado por los griegos y, en consecuencia, de la esencia de lo verdaderamente original: en ningún lugar quedará mejor expresado que en las traducciones sofocleanas.

Meses después le escribirá de nuevo a Böhlendorff: la carta es importante. Se refiere al viaje de regreso que ha hecho a pie. "Daß mich Apollo geschlagen", rememora: puedo decir que Apolo me ha herido[21]. La herida de Apolo es la definitiva entrega de la verdad: pues bien, ¿qué ha descubierto Hölderlin? Líneas antes, recordando su paso por las tierras del Sur, comentaba que descubrió "el elemento poderoso, el fuego de los cielos y el silencio de los hombres": utiliza casi los mismos términos que en la primera carta a Böhlendorff citada en otra ocasión –habla Hölderlin de "das Feuer des Himmels und die Stille der Menschen"–. Se trata de algo inolvidable...

---

20 *Ibid.*, p. 337.
21 *Ibid.*, p. 341.

Hölderlin agudiza la imaginación de lo griego, se sumerge en el estudio de su espíritu por cuanto ellos, los Griegos, acertaron a decir la esencia de la naturaleza verdaderamente original. De hecho, entre su llegada a la patria y el otoño de 1803 debemos situar la traducción de los textos sofocleanos: en septiembre de 1802 le agradece a F. Wilmans "haber tenido la bondad de interesaros por la traducción de las tragedias de Sófocles"[22] y en diciembre se excusa "por haber tardado en enviar los manuscritos de las tragedias de Sófocles"[23], cuyas pruebas estarán listas inmediatamente[24]: en efecto, a Leo von Seckendorf le anuncia en marzo de 1803 que aparecerán para Pascua[25] y, hacia abril, el texto, ya editado, es remitido a la princesa Augusta de Hesse-Homburg. Cronológicamente, tendríamos, así, que entre el verano de 1802 y finales de diciembre de 1803 –puesto que en la carta dirigida en 1803 a F. Wilmans confiesa no estar absolutamente contento de la versión de Antígona–, Hölderlin traduce las obras sofocleanas bajo la poderosa influencia de la herida apolínea, bajo las revelaciones sucedidas en Burdeos y durante el viaje.

De qué herida se trata... Qué ha visto Hölderlin: qué le ha sido entregado, qué pesadez mortal.

Las noticias parecen estar inspiradas por un cierto reencuentro admirativo con lo griego: así parece quedar sugerido en la citada carta remitida a Böhlendorff en la que Hölderlin coloca a los suyos como continuadores de una peculiar manifestación de los griegos. Me parece indudable, terminante, si queremos entender la larga propuesta creadora y política de Hölderlin. En dicha carta escribe que "pienso que no comentaremos más a los poetas de tiempos pasados; es la propia manera de cantar lo que va a tomar un carácter diferente, y si nosotros no lo conseguimos es porque, después de los griegos, somos los primeros en cantar según la patria y la naturaleza verdaderamente original"[26]. El texto, lo repito, es inequívoco: "wir, seit den Griechen, wieder anfangen, vaterländisch und natürlich, eigentlich originell zu singen"... Hölderlin, en consecuencia, ha descubierto la necesidad de cantar según la patria y la naturaleza verdaderamente original: qué significa esto. Si se lee con atención el párrafo hölderliniano se comprenderá que lo que se exalta es la

22 *Ibid.*, p. 343.
23 *Ibid.*, pp. 344-345.
24 *Ibid.*, p. 346.
25 Cfr. *ibid.*, p. 348.
26 *Ibid.*, p. 343.

potencia del decir: nadie ha cantado como los Griegos y sólo nosotros, ahora, estamos en condiciones de hacerlo. El cambio es importante en relación a las previas consideraciones de lo griego: no interesa tanto una definición esencial de su espíritu cuanto el elogio de la potencia del decir de lo que sobre toda geografía se vive. Grecia es el reino de la palabra de la verdad –que se vive aquí y allá: se ha visto en el anterior apartado cómo una prodigiosa desterritorialización invade las composiciones poéticas hölderlinianas–. Pues bien: el decir de Grecia expresa la vivencia universal.

Qué ha dicho Grecia... Qué vivencia ha expresado –y qué vivencia deberemos, aquí, exaltar...–. Qué encuentra Hölderlin en la literatura sofocleana. Comentarios casi contemporáneos, ya directamente referidos a las traducciones, nos lo descubren aunque parezca, en un inicial acercamiento, paradójica la conclusión hölderliniana. Efectivamente, en la carta remitida a Wilmans en septiembre de 1803 confiesa haber trabajado "acentuando el carácter oriental, que siempre ha sido negado, y rectificando, cuando ha sido oportuno, sus defectos estéticos"[27], mientras que al propio editor, en abril de 1804, le manifiesta la convicción de haber trabajado "contra el entusiasmo excéntrico"[28].

La orientación de las traduciones parece dual, contradictoria –como si careciera de una auténtica y sentada idea sobre la naturaleza esencial de lo griego, como si no supiera a ciencia cierta qué es y en qué consiste cantar según la patria y la naturaleza verdaderamente original–. Las polémicas han sido continuas: fijándose en la preposición "gegen", y teniendo en cuenta la aparente contradicción de los fragmentos hölderlinianos, F. Beissner propuso, por ejemplo, entender el "gegen" como "en dirección a", mientras que B. Allemann entendía la partícula en su sentido más usual, es decir, como "contra". No se trata, obviamente, de una polémica meramente lexicográfica. Lo apostado es esencial: y es que ocurre que Hölderlin trabaja contra el entusiasmo excéntrico en la traducción del *Edipo Rey* mientras que el subrayado de lo oriental habría dirigido la versión de *Antígona*. El trabajo de Hölderlin se orienta a la indicación de un mero moverse desde lo natal hacia lo extraño, subraya la esencialidad de este rigor. Lo griego ya no es, hacia finales de 1802, calificado por este rasgo o por aquella cualidad: lo que los griegos dijeron, y sobre todo Sófocles, es la necesidad de estar desde lo patrio para negarse, es decir, vivieron y dijeron el afán de un extravío. Lo original

27 *Ibid.*, p. 344.
28 *Ibid.*, p. 350.

es situarse en disposición de negar lo propio para sumirse en la totalidad que es, en esencia, negación de lo natal pero que no sería posible culminar sin la conciencia del punto de partida, es decir, de la vivencia de lo nacional. Esta nueva situación es de la que dejan constancia sus traducciones sofocleanas.

Debemos reflexionar sobre el sentido y orientación de las mismas.

Algo indudable se detecta en el resultado de tales trabajos. Un espanto, un signo, el supuesto síntoma de una perturbación que valoraría escandalizado Schelling: es éste quien, en la carta remitida a Hegel en julio de 1803, relata algunos pormenores del evidente desequilibrio del antiguo amigo y, confesando que se encuentra en un estado de total ausencia de razonabilidad, reconoce, pese a todo, que "es todavía capaz en cierta medida de hacer ciertos trabajos, por ejemplo, traducciones del griego"[29], resultados que no tardará en valorar. Es casi un año más tarde, concretamente el 14 de julio de 1804, cuando, ya publicadas las traducciones sofocleanas de Hölderlin, desliza, dirigiéndose al mismo Hegel, el siguiente comentario: "Su traducción de Sófocles revela su desequilibrio mental"[30]. ¿Habría de hablarse, hemos de entender y reconocer ese "delito de la traducción" al que, recientemente –y con sentido–, se ha referido J.C. Santoyo?[31]

He de confesar que aspectos varios de las traducciones hölderlinianas llaman poderosamente la atención: casi diría que son escandalosos, al menos lexicográficamente. Como botón de muestra me referiré, seguidamente, a ciertas muestras sorprendentes de su versión de la *Antígona* sofocleana.

Existen, en primer lugar, sinonimias difícilmente justificables.

Una inicial muestra de la peculiaridad traductora hölderliniana se evidencia en la primera escena de la tragedia fraternal: Antígona e Ismene se han encontrado, e inmediatamente es aquella quien relata a la hermana las malas nuevas que el reciente decreto de Creonte arroja sobre el agresivo hermano muerto en combate contra el defensor de la ciudad

29 HEGEL, G.W.F.: *Correspondance*, I, ed. cit., p. 72.
30 *Ibid.*, p. 82.
31 Cfr. SANTOYO, J.M.: *El delito de traducir.*

de Tebas, con el honrado hermano Eteocles: Polinices será dejado sobre la tierra helada para pasto de perros y aves de rapiña, separado fatalmente del roce con los dioses de la muerte. Nadie debe tocar su cuerpo, ni ejercer las libaciones familiares que se imponen como obligatorias a los hermanos supervivientes. La noticia de Creonte no deja lugar a dudas: nadie velará su cuerpo, nadie homenajeará sus restos... Antígona quiere convencer a su hermana Ismene. Y en un momento ofrece la razón del diferente trato del tirano respecto a uno y otro hermano: pues Eteocles se comportó según las leyes –amó a su patria, defendió sus ideales hasta la muerte–, respeto y obediencia debida que traicionó el ahora odiado Polinices. El texto griego dice: "'Ετεόκλέα μέν, ὥ λέγουσι, σύν δίκη, χρῆσθαι δικαιῶν καί νόμω"[32].

Sófocles no ha introducido despreocupadamente los dativos "diké" y "nomo": se trata de dos referencias profundamente conceptuales y patrimonio vertebral de la vivencia helena.

Pues bien: en el texto hölderliniano quedan reducidas a un mero "rechtem Recht" –algo así como justo derecho, o acertado Derecho–, que expresaría más el origen positivo de la norma que el carácter cósmico del término griego –su origen no humano, y por lo mismo inviolable, no alterable– de "diké" (sin lo cual es difícil entender la actitud de la propia Antígona).

Comparable alteración se produce en uno de los diálogos sostenidos entre la propia Antígona y Creonte: ella define la tiranía como el sistema de gobierno al que "le es posible obrar y decir lo que quiere"[33], independientemente del desconocimiento del dictado divino. Sófocles define el sistema creóntico sin vacilación alguna: en la tragedia queda escrito que "ἀλλ' ἡ τυραννίς πολλὰ τ' ἀλλ' εὖδαιμονει κὰξεστιν αὐτή δρὰν λέγειν δ'ά βούλεται"[34]. El término es contundente, perfectamente remarcado en la tradición helénica: ἡ τυραννίς...

Nos bastaría acudir al Libro VI, 2. de *La Política* de Aristóteles donde, refiriéndose a las distintas formas de gobierno, se puede leer que "hemos distinguido tres regímenes justos, la monarquía, la aristocracia y la república, y tres perversiones de los mismos: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república"[35]. El tex-

32 Edición de A. Daix y P. Mazón, p. 73.
33 SOFOCLES: *Tragedias*, p. 267.
34 DAIX, A. y MAZON, P.: ed. cit., p. 91.
35 ARISTOTELES: *Política*, ed. cit., p. 168.

to aristotélico es inequívoco: las formas convenientes son denominadas como "βασιλείαν ἀριστοκρατίαν πολιτείαν" y a la exageración de la primera se apela como "τυραννίδα μέν βασιλείας" quedando recogida, incontrovertiblemente, la radical diferencia entre lo tiránico (extremo, perversión) y lo real (indicación de una central prudencia inestimable). Sucintamente: el límite entre rey (βασιλευς) y tiranía (τυραννίς) es absoluto, teórico: toda confusión, al respecto, es improcedente.

Pues bien, Hölderlin pretende sinonimizar lo tiránico con lo regio. El término empleado en la traducción es "das Königtum", alusión a lo que real que se comprende en el contexto de su comprensión de una Ciudad que no requiere reyes –afirmación que encontrábamos en *La muerte de Empédocles* cuando el filósofo rechaza la propuesta de los arrepentidos agrigentinos, áurea afirmación que retomaría casi literalmente Nietzsche de uno de sus poetas favoritos.

No son los únicos casos: citaré, para no ser excesivamente prolijo en un detallado pormenor que, por otra parte y como inmediatamente veremos, carece de sentido, una última ejemplificación: en este tercer caso dialogan Creonte y su hijo Hemón, el enamorado de la condenada Antígona, vapuleado él mismo por el furor del destino que dirige su castigo contra quien olvidó la ley del orden. Mientras pretende convencer al tirano, recibe Hemón la siguiente contestación respecto a las tareas del gobernante: "Al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario"[36]. Tenemos de nuevo que el texto griego apela a tres conceptos no sólo inconfundibles sino, me atrevería a decir, que de similar importancia a los ya reseñados con anterioridad: Τοῦδε χρή κλύειν καί σμικρά κωὐ δίκαια καί ταναντία"[37].

Smikrá, dikaia y tanantía: pequeño, justo, y lo que no lo es... Hölderlin, para traducir el último término, emplea el término de "ungereimtes": algo así como lo "sin rima", lo "desajustado", interpretación que sería plausible pero que es, ya, una interpretación que vela la resistencia creontiana a emplear el término "adikía", absolutamente lógico en el contexto –lo han señalado, por ejemplo, A. Daix y P. Mazon[38], y en la traducción castellana Assela Alamillo que no se olvida de aportar la siguiente nota a pie de página: "Eufemismo por no citar la palabra injus-

36 SOFOCLES: ed. cit., p. 273.
37 SOFOCLES, Les belles lettres, ed. cit., p. 97.
38 Cfr. nota 3, p. 97 de la edición de Les belles Lettres.

to, pudor explicable en boca de un tirano en un parlamento ante sus súbditos"[39].

No se trata, sin embargo, del exclusivo tipo de errores cometidos por Hölderlin –habré de decir: voluntariamente asumidos–. Existen otros, que parecen igualmente injustificables: el más claro ha sido repetidamente recordado por los comentaristas del ejercicio hölderliniano. Cuando Creonte y Antígona discuten sobre la conveniencia, oportunidad o demencia del decreto tiránico que viola las eternas leyes del orden cósmico, el gobernante estalla, escandalizado, preguntando cómo la alocada hermana se ha atrevido a transgredir la pura letra del mandato; a lo que Antígona replica: "No fue Zeus el que los ha mandado publicar..."[40]. Pero Hölderlin traduce de la siguiente manera: "Mein Zeus berichtete mirs nicht", introduciendo un posesivo que señala la consideración de una dualidad religiosa que, por un lado, falsea la caracterización sofocleana de la culpa que ha de recaer sobre el tirano desobediente con la ley inmutable, si bien, por otra parte –y acaso eso sea lo que persigue Hölderlin– "politiza" el hecho mismo del conflicto planteado en la imaginada Troya al enfrentar la humanidad de dos divinidades, de dos "contenidos morales" que se enfrentan en el territorio de la ciudad y de la historia.

La extensión de tales infidelidades podría alargarse. ¿Delito de traducción? ¿O algo más complejo, algo que manifiesta una original visión de lo griego y de lo naturalmente original? ¿Tiene razón el escándalo de Schelling?

J.L. Borges escribio hace años que "ningún problema tan consustancial con las letras y con su modesto misterio como el que propone una traducción"[41]. En un breve relato, como otros muchos trenzados de invenciones y eruditismo oscuro, en esta reflexión que titula "Las versiones homéricas", el gran inventor argentino habla de las traducciones como enriquecimientos del texto original, como acentos añadidos al espacio original sobre el que se vuelve la mirada. Recuenta las virtudes de algunas de las más célebres: la de Buckley, la de Butcher y Lang, la de Cowper, en fin, la que en 1795 dirigiera el racionalista Pope. Su conclusión puede parecer sorprendente, o, al menos, escandalizadora: todas o

39 SOFOCLES, edición castellana, p. 273.
40 *Ibid.*, p. 265.
41 BORGES, J.L.: *Prosa completa*, ed. cit., p. 85.

ninguna, pues no hay manera de retomar la verdad de las sombras evocadas, pues es difícil recuperar el cansancio o la alegría que motivara los apelativos usuales del texto original; pues cada nuevo acercamiento se esfuerza por desvelar el secreto de un rito, el camino de una conclusión, o acaso, la calidad de un fervor.

De más está recordar que la conclusión borgiana se vincula con la honda tradición animada por el manido adagio italiano que no permite olvidar la traición de quien vierte a idioma diferente la escritura extraña. Tradición inacabable: al comienzo del Capítulo VIII de su *Mujeres*, Ph. Sollers nos recuerda igualmente, a propósito de varias obras de Shakespeare, las dificultades subrayadas por Borges: "pero las traducciones son desesperantes", concluye el protagonista considerando la dificultad para fundar neologismos expresivos o, meramente, para transcribir no la letra sino el espíritu de lo que se dice[42].

He dicho que tal sensibilidad y tamaño estremecimiento tiene honda tradición en la cultura moderna: Lord Byron, en su *Diario de Cefalonia*, nos cuenta cómo fue descubierto un griego que pretendía pasar desapercibido, "gracias al idioma inglés, ya que éste tiene muy pocos matices para emplear la negación, mientras que el griego bien puede significar un "no" por un "sí", y viceversa, gracias a las escurridizas cualidades de su idioma"[43]: así, a la dificultad de restaurar el espíritu se suma la diversa riqueza de los vocabularios que podrá hacer pobre lo que era rico, limar sutiles acentos, enmascarar –al respecto, N. Chomsky ha rondado el tema en el Capítulo I, titulado *Acerca de la interpretación del mundo*, de su *Conocimiento y libertad*–[44]. ¿Es preciso recordar la prohibición traductora de Voltaire? ¿O remontarnos hasta la teorización lingüística de J. Locke para quien los signos sólo serían expresivos en el caso de que la experiencia que provocó la formación de la idea fuera idéntica, con lo que se aseguraría la similitud mental y, por lo mismo, se garantizaría la comunicabilidad del lenguaje?

Creo que los presentes testimonios, recordados tan sólo para detectar la dificultad de eludir los delitos de la traducción –si bien es preciso diferenciarlos de las puras tergiversaciones, invenciones o marcas provocadas por la desfachatez o la ignorancia–, han merecido una comedida fundamentación en la obra de W.O. Quine –entre otros–. En un inolvidable artículo –"El problema de la significación en lingüística", reco-

42 SOLLERS, Ph.: *Mujeres*, p. 473.
43 BYRON, Lord: recogido en *Morir de pie*, ed. cit., p. 373.
44 CHOMSKY, N.: *Conocimiento y libertad*, pp. 33-105.

gido en *Desde un punto de vista lógico*–, señalaba rotundamente la confusión de significación y referencia[45] para precisar la cuestión en base a la distinción entre una sinonimia lexicográfica y una sinonimia cognitiva: aquella se movería en el ámbito de la identidad de expresiones o de referencias, mientras que la segunda debiera restaurar, ante todo, el sentido del contexto, de la estructura de la que forma parte un vocablo o una expresión. Parece obvio que es la sinonimia cognitiva la que interesa al traductor, la que es buscada por él, para lo cual ha de esforzarse en reconquistar el tono, la espiritualidad del sujeto que dice, o que escribe algo. La conclusión de Quine no deja lugar a dudas: "la dificultad –escribe– no consiste estrictamente en que esas componentes subjetivas de la situación sean difíciles de descubrir. Si esta dificultad fuera la única, aunque daría lugar a incertidumbre y frecuentes errores en concretos dictámenes lexicográficos, sería irrelevante para el problema de una definición teorética de la sinonimia –irrelevante, esto es, para el problema de formular coherentemente la tarea del lexicógrafo–. Desde el punto de vista teorético –continúa–, la dificultad más importante consiste en que, como han subrayado Cassirer y Whorf, no hay en principio una clara separación entre el lenguaje y el resto del mundo, al menos en tanto que mundo concebido por el locutor. En la mayoría de los casos, diferencias básicas en el lenguaje están ligadas a diferencias en el modo según el cual los respectivos locutores articulan el mundo mismo en cosas y propiedades, tiempo y espacio, elementos, fuerzas, espíritus, etc. Ni siquiera en principio está claro que tenga sentido pensar que las palabras y la sintaxis varían de lenguaje a lenguaje mientras el contexto permanece fijo; pero precisamente esta ficción está supuesta al hablar de la sinonimia, por lo menos cuando se trata entre expresiones de lenguajes radicalmente diversos"[46].

Se me excusará la amplitud de la cita: pero Quine limita perfectamente el problema. Las dificultades para revelar una sinonimia cognitiva son profundas: es preciso tomar en consideración las dificultades para la recuperación de elementos imaginarios y reales que gestaron una panorámica pero, además, la diferente estructura de los órdenes lingüísticos hace imposible en ocasiones la misma posibilidad de hallar una equivalencia que supere la obsesión del lexicógrafo.

Estas observaciones, estos recuerdos, la llamada de atención a la durabilidad de un problema que alcanza representación teórica tan sólo

45 QUINE, W.O.: *Desde un punto de vista lógico.*
46 *Ibid.*, p. 101.

muy recientemente, nos ayuda a situarnos ante las traducciones sofocleanas de Hölderlin: porque, en efecto, lo que el poeta pretende alcanzar es una sinonimia cognitiva, es decir, encontrar la equivalencia de un sentido y no tanto de un léxico –aun cuando, en ocasiones como las anteriormente señaladas, se encuentran procederes lexicográficos injustificables–. Hölderlin quiere poner el lenguaje sofocleano en su boca, puesto que él mismo quiere vivir como un griego, esto es, decir la verdad de la naturaleza verdaderamente original. Siendo así, los comentarios de Schelling y las risas y la mordacidad de Schiller o de Goethe deben entenderse no tanto como manifestaciones reprobatorias de una versión con la que lexicográficamente no estarían de acuerdo cuanto como muestras de rechazo de lo helénico que las anima, que las dirige e inspira.

Pues bien, ¿cuál es la vivencia original que, vivida en Grecia, es dicha en su literatura? ¿Qué es lo original que Sófocles dice? Dejaremos a un lado, y la razón puede parecer obvia, la valoración de la peculiar identificación hölderliniana.

Al principio del apartado anuncié que su conversión helenizante y definitiva, sobre los términos del naturalismo que profundiza desde 1800, íntima, existencial, evidenciada en el diálogo sostenido con Manes en la tercera versión de la *Muerte de Empédocles*, exige a Hölderlin continuar las reflexiones delimitadoras de la misma.

Y lo primero que sorprende es que Hölderlin trabaja las tragedias sofocleanas desde diversa perspectiva. En efecto, la consideración del acontecer de Edipo y de Antígona es diferente. Aquel inicia el descubrimiento de su fatalidad instalado en la plena identidad con la ciudad: vive, en terminología hölderliniana, en la euforia de la vivencia del fuego de los cielos. Los iniciales diálogos ponen de manifiesto la perfecta unidad del rey con los ciudadanos. Muy pronto, afirmará que "he venido a ser un ciudadano entre ciudadanos"[47] y, a partir de la pronta aparición del ciego adivino Tiresias, inicia el camino hacia la más absoluta soledad. Adelanta el juicio condenatorio contra el ignorado asesino de Layo. El camino se recorre; las sombras caen sobre la ciudad. Las escenas finales mostrarán la figura de un Edipo devorado por el inapelable rigor del destino; de un destronado rey mancillado por los amargos presagios, dividido del suelo patrio: "en cuanto a mí, que esta ciudad paterna no consienta en tenerme como habitante mientras esté con vida, antes bien, dejadme morar en los montes, en ese Citerón que es llamado

47 SOFOCLES, edición castellana, p. 320.

mío"[48], proclama. Edipo alcanza la soledad, el retorno a lo otro, a lo diverso, a lo diferente y que no le es propio.

La suerte de Antígona, por el contrario, es opuesta a la vivida por su desgraciado padre. Las escenas iniciales nos hablan de una sombra solitaria, a la que ni su propia hermana desea ayudar en el cumplimiento del ritual fraterno. Las voces del Coro no muestran regocijo alguno ante el proyecto de la mujer. Antígona, en su soledad, está dividida de la ciudad, reivindicando el privilegio insondable de los dictados divinos. Es la aparición de Tiresias, en la segunda parte de la tragedia, la que marca una recomposición que conducirá a la reconciliación de Antígona con el todo que la rodea, con sus ciudadanos y personas más cercanas: Ismene querrá asumir parte de la culpa, Hemón proclama su cercanía respecto a ella, Creonte es castigado...

Existe, así, un plano perfectamente invertido en la relación Edipo-Antígona y, por lo mismo, una diferente consideración hölderliniana. Edipo, en resumen, recorre el camino desde la vivencia del fuego de los cielos, sentimiento de plenitud, hasta la soledad, mientras que, por el contrario, Antígona discurre desde esta fractura con lo que le rodea hasta la reconciliación, hacia la reconquista de lo extraño para ella misma.

No creo que sea posible mantener duda alguna respecto a la conveniente interpretación. En las *Notas sobre Edipo*, habla Hölderlin de dos leyes trágicas, cada una de las cuales dirige una de las dos tragedias traducidas, estableciendo en ambas la intervención de Tiresias lo que queda denominado como cesura[49]. Las leyes se refieren a una cuestión eminentemente rítmica... ¿Tan sólo? Parece que no: Hölderlin habla, refiriéndose a ellas, de equilibrio, de lo trágico, por tanto, como equilibrio de dos principios que se manifiestan plenamente diferenciados con la cesura introducida.

¿Que es, entonces, lo griego? La delimitación hölderliniana alcanzada hacia 1803 me parece indudable: nada hay que defina lo natal griego –puesto que lo natal es en Edipo y en Antígona diferente–. Ahora bien, existe algo que los vincula: pues, en efecto, ambos luchan contra lo propio, ambos recorren un camino preciso en el que se niega lo propio para afirmarse lo extranjero para ellos mismos. Desde mi punto de vista, lo griego es entendido o definido como tendencia, como movimiento ha-

48 *Ibid.*, p. 365.
49 HÖLDERLIN, F.: *Ensayos*, ed. cit., pp. 135-136.

cia lo contrario cuyo proceso remarca la necesidad de una totalidad indiferenciada por cuanto la obra del hombre se realiza en la negación de la propia identidad, de lo patrio.

Pero, como ha quedado advertido en el anterior apartado, tal vivencia no es la exclusiva de Grecia y de lo griego: *su originalidad radica en la potencia para el decir.* La vivencia de la naturaleza verdaderamente original, esta tarea de negarse a uno mismo, de negar lo patrio –de donde se parte– es universal, esencial de la vida del Hombre. Pero sólo los griegos pudieron y acertaron a expresarlo: y, después de ellos, la poesía alemana –como escribirá Hölderlin–.

Queriendo sumergirse en el conocimiento de la naturaleza verdaderamente original que los griegos acertaron a expresar, Hölderlin vuelve los ojos hacia Sófocles. Es de una incontestable lógica porque, en efecto, nadie representa mejor la esencialidad de este movimiento que el laureado trágico griego. El es el gran renovador del teatro griego: entre Esquilo y Eurípides, Sófocles lleva a cabo sustanciales transformaciones en el trato del papel del Coro e introduce el tercer dialogante escénico pero, ante todo, su obsesión es la de poner ante la consideración del espectador el drama individual. "Lo suyo es el individuo que obra su acción, conlleva su destino y sufre su dolor. De donde se genera un nuevo tipo de tragedia, de composición cerrada, rotunda", concluía Lasso de la Vega[50]. Es la posición del individuo, tensionado entre la vivencia de lo propio y la vivencia de lo ajeno hacia donde debe tender –tragicamente–, lo que desata la aventura. Nadie, repitámoslo, como Sófocles para representar este movimiento trágico por cuanto es necesario. Y Hölderlin lo sabe: "propio lenguaje de Sófocles, pues Esquilo y Eurípides son más capaces de objetivar el sufrimiento y la saña, pero menos el entendimiento del hombre en cuanto camina bajo lo impensable"[51], escribe en sus *Notas sobre Antígona.*

Las traducciones griegas de Hölderlin están orientadas, así pues, a subrayar el necesario movimiento del habitar griego en este mundo: vivencia universal, como se ha dicho en repetidas ocasiones, pero que sólo en su literatura encuentra representación magnífica. Siempre se va hacia lo otro, hacia la vivencia de lo ajeno: tal significa vivir según la naturaleza verdaderamente original. En esta tensión que implica la negación de lo nacional desde donde se parte, el Hombre alcanza y merece su des-

50 SOFOCLES, edición castellana, p. 28.
51 HÖLDERLIN, F.: *Ensayos*, ed. cit., p. 145.

tino: negando su identidad, se disuelve en la totalidad indiferenciada, entra a formar parte del cosmos ordenado.

¿Cómo llegaron los griegos a vivirlo, saberlo y dictarlo? Porque tenían signos ahí, porque interpretaron coherentemente su extensión plena. Esos signos que ocultan el sentido de la verdad y que, para Hölderlin, hablan al poeta que vive entre los hombres sordos para ellos. Pero ha de llegar el día en que sea posible vivir poéticamente.

32.

Con ese fervor que la posteridad ha adjetivado, el joven Nietzsche terminaba a trancas y barrancas el manuscrito de *El nacimiento de la tragedia*[52]: obra ante todo filológica en la que desde tal perspectiva se pretendía revolucionar la visión de lo griego. Lo apolíneo y lo dionisíaco se entrelazan en la magnífica representación de una geografía y de una carnalidad histórica que la maldición socrática y Eurípides habrían de contribuir a superar. Son tiempos felices para el joven Nietzsche.

Y, sin embargo, las reacciones son dispares, provocativamente desorientadoras: desde la de Rhode, que saluda al nuevo profesor como filósofo, hasta la de Ulrich von Wilamowitz quien la titulará *Filosofía del futuro*, crítica que "se dirige a presentar a Nietzsche como un mal filólogo y un helenista incapaz"[53], sin olvidar el tono distanciado del maestro Ritschl. Janz, en el capítulo décimo de su monumental biografía nietzscheana, ha recogido la orientación de las respuestas que provoca la obra: en general, el estupor ante lo que el recién estrenado filólogo afirma es indecible e insuperable. La referencia helena nietzscheana parece más obra de un soñador vivencial de lo griego que la de un estudioso competente, documentado y fidedigno.

Pues bien, semejante había sido, como acaba de sugerirse, la recepción académica y oficial que merecieron en su día las traducciones sofocleanas de Hölderlin. Algo vincula a estos dos espíritus tan cercanos en cuanto al desarraigado pathos con que se enfrentan a las opiniones comunes: sabemos, hoy, que su incidencia está inspirada por la de un sorprendente círculo de intuiciones que les conduce a la reinterpretación del sentido de lo helénico independientemente del análisis de los térmi-

52 Cfr. el capítulo 9 de JANZ, C.P.: *Nietzsche*, 2, ed. cit.
53 *Ibid.*, p. 159.

nos y de las palabras. Viviendo como griegos –poética o musicalmente, política o artísticamente–, lo cierto es que su orientación no está marcada por la obediencia a los cánones de la reconstrucción histórica –que serán escrupulosamente aducidos por Wilamowitz–, sino por la intuición de que el decir de lo griego sólo es posible en virtud de un proceso de identificación espiritual y de una consideración apriorística que sitúa lo griego más allá de las fronteras que anuncian el comienzo de lo occidental, es decir, que establecen el olvido de lo originario.

Como ya ha quedado dicho, a lo largo de los años de 1800 y de 1801 se había acentuado la orientación naturalista hölderliniana: la idea del Todo del que todo procede y al que ha de retornarse marcaba el destino de Empédocles, tiñendo de leve romanticismo la literatura de Hölderlin. La importancia que tiene en este desplazamiento el alejamiento de Susette Gontard y la derivada situación anímica del solitario poeta es innegable. Son los años en los que Hölderlin inicia una profunda reconversión que conducirá hasta un lugar teórico, igualmente relatado en sus más importantes generalizaciones a lo largo de las páginas anteriores: la carta que remite a su hermano desde Hautwill en marzo de 1801 es significativa, como lo es la que remite a Schiller desde Nürtingem dos meses más tarde y, finalmente, la que, en diciembre, en la carta que anuncia a Böhlendorff su viaje a Burdeos, deja constancia de una primera y explícita referencia de la nueva precisión teórica.

La carta remitida a Karl es sorprendente: y no tanto porque considere que "no existe más que un solo problema, aquel de saber si es el todo o lo particular lo que predomina"[54] cuanto porque, líneas más adelante, afirmará que "todo es unidad infinita, pero debiendo existir en este Todo una unidad, un principio unificante por excelencia que, en sí, no es sino el Yo"[55]. Merece la pena considerar atentamente este Texto. Anuncia una intranquilidad y el eje vertebral del naturalismo hölderliniano que ya no será abandonado hasta su muerte.

La consideración de la unidad del Todo, que encuentra una inmediata traducción religiosa o teológica, viene a dar cuenta perfecta de lo más íntimo de las creencias de Hölderlin. El naturalismo ya asumido y representado en la última versión de la tragedia empedocleana va a transformarse, como ya se ha dicho con anterioridad: pero la idea de la necesaria unidad de lo diferente en la realidad viva de la Naturaleza se

54 *Oeuvres*, p. 996.
55 *Ibid.*, p. 997.

mantendrá pese a los cambios. Lo que se altera es la forma de reintegración: Hölderlin va a dejar de hablar de la muerte como acto de reencuentro cósmico, para referirse, esencialmente, a la pérdida de la propia identidad como aventura en la que se logra la reinstauración de lo Uno, pérdida que, como igualmente se ha advertido, queda modificada en cuanto al sentido de la orientación y que pasa de la relación dual establecida entre lo griego y lo hespérido a la relación indefinida y múltiple, sustancial, sostenida entre lo patrio y lo extranjero, entre lo propio y lo extraño, tensión que es lo verdaderamente original.

A todo esto es a lo que debería referirse en el fragmento de la carta a Böhlendorff ya citada: pero en ella no se habla de la recuperación por parte de la poesía alemana de una esencia perdida u olvidada, sino de una nueva forma de Cantar que recuerda a la manera de hacerlo sobre el territorio griego. La idealidad del mundo tantas veces añorado por Hölderlin no se refiere, así, a una identificación, al indicio de unas señas de identidad, sino, en esencia, a la posibilidad de hablar según el origen, esto es, a la posibilidad de una actividad expresiva que desconocía el conjunto de las geografías extranjeras para los griegos. El embrujo de Grecia está provocado por su alta elegancia y por su capacidad exclusiva para expresar lo esencial.

Este desplazamiento, profundización en la esencia del naturalismo que se ha convertido en fundamental obsesión teórica del Hölderlin de 1800, y que ya no será abandonada, implica una sensible diferencia respecto a la concepción transitoria que habita entre la redacción de la tercera versión y el retorno de Burdeos. Los puntos esenciales que definen el actual lugar definitivo de Hölderlin son los siguientes: 1. Grecia aparece como el territorio donde la Verdad ha sido dicha: verdad que deja de ser movimiento desde el entusiasmo hacia la sobriedad juniana para convertirse ante todo en movimiento, en operación de extrañarse, en fundamental acción de poseer lo ajeno, actividad de perderse, y, por lo mismo, pasión por fundirse en el otro y reintegrarse en el espacio de una Totalidad indiferenciada. 2. Y, por esto mismo, el binomio griego-hespérido, con el que Hölderlin juega durante algunos meses, queda sustituido por el binomio patrio-extranjero que aparecerá como expresión del espíritu de los pueblos: para Hölderlin, la pérdida de la diferencia individual o maternal se realiza en la consumación de la pérdida de la identidad, en el olvido de lo propio que culmina cuando se comienza a vivir lo ajeno y el espíritu patrio se pierde en la Totalidad. Llegar a la Unidad y a la vivencia de lo total es olvidarse de las señas de identidad que diferencian para vivir según lo original que es tender hacia lo extraño, vi-

vir lo extranjero, de modo y manera que nada de lo maternal distancie y limite. 3. Como podrá comprenderse, el esfuerzo teorizante y abstracto de Hölderlin retorna al modelo de los posicionamientos de su etapa fichteana: el elogio de la individualidad que podría convivir en la Casa metafórica de la situación histórica ideal, del que ha quedado un imborrable recuerdo en el *Hiperión*, queda sustituido por la alabanza del mero perderse más allá de la propia identidad. Hölderlin exalta el puro movimiento, la pura acción, el simple desplegarse hacia la posesión de lo extraño que es pérdida de lo patrio y vivencia de lo original. O dicho más directamente: la relación entre lo hespérido-patrio y lo griego-extranjero para la conciencia occidental queda abstractizada en los términos de lo patrio y de lo extranjero, siendo lo patrio múltiple y lo extranjero lo mero otro, y lo sustancial el proceso del negar lo maternal.

Nada diferencia según el punto de partida, según lo patrio que no es sino el lugar que se habita y debe ser negado: toda geografía y todo espíritu queda caracterizado por esa tendencia hacia la disolución de lo maternal, por esa ópera del puro extrañarse para vivir la unidad indiferenciada del Todo. Grecia, así, es movimiento desde lo propio, que puede ser diferente y que Hölderlin identifica como tal en su acercamiento al extrañamiento de Antígona y al extrañamiento de Edipo, y es, además, conciencia clara del decir, posibilidad histórica de expresividad.

Vivir según la naturaleza originaria es hacerlo en la identidad cósmica, para lo cual, habitando el territorio de lo patrio, debe tenderse hacia la conquista de lo otro que es, como ha quedado dicho, negación de lo propio. Ser sujeto según el origen es, paradójicamente, negarse a ser según lo nacional. Esta tendencia abstracta que identifica lo esencial como la acción del despliegue del espíritu hacia la negación de su identidad es lo que podía observarse en la magnífica e insuperable lectura de los trágicos griegos, de Sófocles: en la ambivalencia de los movimientos descritos en las traducciones lo que Hölderlin parece intuir es la exaltación del negarse, la reflexión sobre la urgencia de un ir hacia lo que no se posee: para Hölderlin, lo exaltante es el proceso ascético que prepara para el desconocimiento del origen.

El recuerdo de la tragedia empedocleana es indudable: pero sólo en cuanto a la indicación de un sumirse en la realidad del Todo que es resuelto dramáticamente por el Hölderlin de 1800. Las diferencias son más importantes que las posibles equivalencias: parece mantenerse exclusivamente la idea de la necesidad de consumar la atracción hacia la unidad indiferenciada, pero, desde Burdeos, parecen obviarse los acentos

trágicos que implicaría la realización de la efectiva unidad instaurada con la irreparable pérdida de lo propio que es la Muerte. Ahora, cuando la razón hölderliniana comienza a atravesar la frontera de un territorio escandalosamente vertiginoso y preocupante, todo parece llenarse de plenitud y tranquilidad soberana: no es precisa la muerte para la consumación de la vivencia del origen y basta el esfuerzo racional e interpretativo de los signos dejados por la divinidad para ahondar en el convencimiento de la urgencia de la pérdida de la individuación. *Lo esencial es extrañarse*: ¿acaso no lo dicta de continuo la propia Naturaleza?

Decir la verdad consiste en interpretar los signos –que están ahí–. Dado que sólo se puede vivir poéticamente la verdad, dado que sólo sobre la vivencia poética se asienta la legitimidad de la verdad y ya que Hölderlin ha dejado a un lado, definitivamente, el pensamiento sobre las posibilidades de otros discursos y disciplinas, el discurso teórico hölderliniano se desarrollará y sustentará sobre un conjunto abigarradamente metafórico en el que la señalización de los signos parece indudable, así como la interpretación de esas presencias definitorias.

¿Puede afirmarse rotundamente el sentido del naturalismo hölderliniano sobre la composición de sus grandes obras del período? La precaución debiera extremarse por cuanto el lenguaje poético roza posibilidades polisémicas: por cuanto, si se quiere, la permanente reinterpretación de los signos implica una imposibilidad de precisar el sentido unívoco de los mismos, aun en una instancia temporal cronológicamente reducida. La ejemplificación romántica sería suficiente para observar cómo, de obra en obra, de capítulo en capítulo de esos que forman la instancia productiva inspirada por el principio epistemológico de la vivencia del límite que permite el acceso a la visión de la verdad, los signos del mundo se reinterpretan constantemente: y si bien es cierto que existe una vivencia común o unas referencias sostenidas, no lo es menos que el objeto de la visión se modifica de forma significativa y, por lo mismo, el sentido de las referencias.

Sin embargo, existe en Hölderlin una insistencia sorprendente sobre determinados signos y, aun más, una reflexión mantenida sobre el sentido de los mismos. Esta constancia y la explicitud de aquellas referencias insistentes permiten saber lo que Hölderlin quiere decirnos y, en resumen, nos posibilitan el acercamiento a la esencia de su naturalismo.

Es en *El Archipiélago* donde Hölderlin anuncia el retorno del espíritu de la Naturaleza, de "der Geist der Natur":

> "... No obstante, un día,
> despertada de su ansioso sueño, el alma humana
> brotará joven y gozosa, y el hálito bendito del amor,
> al igual que entre los bienaventurados hijos de la Hélade,
> soplará sobre frentes más libres en esa nueva época,
> y el espíritu de la Naturaleza, volviendo a nosotros,
> desde la lejanía donde se demora, aparecerá
> como un dios planeando en medio de sus nubes de oro"[56].

Ahora bien, ¿qué significa este retorno?

En la total metaforización de este gran poema, ya se evidencian los primeros indicios sobre el sentido del retorno del Espíritu de la Naturaleza:

> "Pues la vida se ha llenado de sentido divino
> y de nuevo te revelas a tus hijos, oh Naturaleza, siempre cabal"[57].

Merece la pena detenerse en la consideración de lo que Hölderlin escribe: "erscheinst du wieder den Kindern..." ¿Qué quiere decir "erscheinen"? La traducción literal debiera apuntar a un aparecer o brotar, mucho más figuradamente, a un descolgarse en términos familiares... El campo semántico es certero: es, ante todo, aparición de lo que no se conocía, de lo que estaba oculto pero era realmente, esto es, estaba. Se dice, incluso, "erscheinen" cuando se refiere la publicación de un libro. Por tanto, manifestación de lo que, siendo, no aparecía.

La presencia en las composiciones poéticas de este sentimiento es frecuente, o, al menos, lo suficientemente reiterado como para no pensar que se trata solamente de una impropia sensación insignificante desde una perspectiva teórica: en *Como en día de fiesta*, retorna Hölderlin a la cuestión. Escribe:

> "Und was zuvor geschah, doch kaum gefühlt,
> Ist offenbar ers jetzt"[58].

Cuya traducción sería:

---

56 *Poesía*, II, p. 37.

57 *Ibid.*, p. 39.

58 Cito por la traducción del poema realizada por VALVERDE, J.M., incluida en HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 71.

"Y lo que ocurrió antes, pero casi imperceptible,
es ahora manifiesto por vez primera".

Es ahora manifiesto: es decir, estamos en condiciones de interpretarlo al ser, de nuevo, evidente (offenbar), al estar ante nuestros ojos. Interesa detenerse muy brevemente sobre el carácter de esta revelación: porque no se trata de una reaparición sustancial, no se trata de que el espíritu de la Naturaleza quedara enmascarado para reaparecer en un momento determinado sino, y esta cuestión es tan fundamental como innegable, de que es el sentido de los signos lo que puede, ahora, ser revelado, es decir, que no se trata tanto de un manifestarse pleno cuanto de un estar ahí que no era posible sentir o saber por la ausencia de un sentimiento o conciencia que pudiera interpretar los signos revelados. Este sentimiento o conciencia es el estar poético: la aventura del Poeta y, sustancialmente, el propio estar original del Hombre en la Tierra consiste en vivir poéticamente, es decir, interpretando el sentido de los signos. La expresión del segundo verso aludido es terminante: "doch kaum gefühlt", pero casi no era sentido, o, mejor, pero casi era imperceptible. Y, sin embargo, estaba: lo que Hólderlin remarca, en consecuencia, es el hecho de una reaparición que no afecta a una nueva donación de signos sino, básicamente, de una potencia de verlos porque se hacen transparentes, manifiestos: porque el Poeta está ahí. Es decir, lo originario no murió, no fue arrasado por las argucias de la Historia, sino que se mantuvo presente pues es lo esencial, pero el espíritu de los pueblos dejó de sentirlo al perder la capacidad para ver la Verdad, *al dejar de habitar poéticamente el mundo.*

Tenemos, entonces, que la Naturaleza, revelándose siempre pero no sentida en su esencia durante tiempo, puede de nuevo ser evidente en lo que la esencializa: pues existe el Poeta. Se reafirma, de esta manera, la posibilidad de revivir lo específico del mundo helénico que consistió en su capacidad de sentir la verdad y en su posibilidad para interpretar los signos evidentes. Pues bien, ¿cuáles son ellos?

Ante todo, en una dimensión de superficial aproximación, presencia de la armonía, realidad de la unidad indiferenciada, confesión enmascarada de la pertenencia de cada cosa, de cada signo, de cada aliento, a la Totalidad.

"Y el Padre mismo con el aliento dulce de las musas
te envía un tierno canto para que te arrulle"[59],

59 Cito por TALENS, J.: traductor de algunas de *Las grandes Elegías*, Madrid, Hiperión, 1983, p. 65.

escribe refiriéndose a la visión de la Ateniense, de la amada, en el poema dedicado a la memoria de Diótima.

¿Quién es el Padre mismo? Es, indudablemente, el Éter, viejo término tan usado por la poética hölderliniana. Aparecerá explícitamente citado al comienzo de la estrofa 4 del poema titulado *Stuttgart*: el Éter comunica a los hombres. Naturaleza y Éter: son figuras de lo mismo. La vida de la Naturaleza, que tiene realidad ontológica, se presentifica en el Éter, la realidad física que todo lo envuelve. El Éter es la representación suprema de la totalidad, lo más alto: en "Como cuando en día de fiesta", se escribirá que

> "ella, la Naturaleza, ha despertado ahora con ruido de armas,
> y desde lo sumo del éter hasta lo hondo del abismo,
> según firmes leyes, como otrora, engendrada en el sagrado Caos,
> se siente de nuevo la animación,
> de nuevo, la creadora de todo"[60].

La respuesta clarificatoria y definitiva sobre la cualidad esencial del naturalismo hölderliniano en el que se aposentará requiere reconocer cuáles son esas leyes que, ahora, supone Hölderlin celebradas por el Éter y hasta los últimos abismos. Y no resulta excesivamente dificultoso encontrar una satisfactoria respuesta: como ha quedado dicho, la recurrencia hölderliniana a la identidad de los signos que deben ser interpretados por el Poeta es reiterada, casi obsesionante.

Existen especialmente dos reveladores: la obsesión por el ciclo de la Naturaleza y las frecuentes inspiraciones que el Río provoca.

En las *Quejas de Menón por Diótima* ya queda escrito, al final, que

> "und von neuen ein Jahr unserer Seele beginnt!"[61].

La traducción literal es, obviamente, "y de nuevo un Año comenzará para nuestras almas". Pero debe entenderse como nuevo ciclo, como afirmación de la esperanza en el renacimiento de la estación primaveral, es decir, de la vida, de lo que niega, desarrollando, la realidad de lo anterior. Por eso, Hölderlin emplea, cuando se refiere a la superviviente realidad de las islas, madre de héroes, de los territorios archipielágicos,

---

60 Cito por la traducción del poema realizada por VALVERDE, J.M., incluida en HEIDEGGER, M.: *op. cit.*, p. 71.

61 Cito por TALENS, J.: ed. cit., p. 66.

el verbo "blühen", es decir, florecer: la alusión cíclica y naturalista, anual, se muestra con un aspecto férreo y legal.

Creo que el movimiento que rige el insuperable *El Archipiélago*, es la presencia legal y necesaria de la ley:

> "Y en honor de la madre tierra y del dios de las olas
> florece la ciudad, creación soberana,
> fundada con tanta solidez como los astros, obra del genio, que gusta sujetarse con vínculos de amor, y encerrarse en grandes formas que él mismo se fabrica, sin por ello perder su eterna actividad"[62];

la idea fundamental del poema es la de un preciso y necesario ser otro que niega la realidad actual. Lo que es dejará de ser, lo que está marchito florecerá:

> "Presintiendo crecimiento, pues ya, como rayos, caen los viejos
> manantiales, el suelo echa vapor bajo su caída,
> resuena en torno el eco, y el inconmensurable taller
> mueve el brazo día y noche, enviando dones"[63].

Los testimonios podrían alargarse. Creo que no es preciso: la idea que parece querer transmitirse, el signo que interpreta Hölderlin es el que advierte sobre un incesante movimiento en el que se niega la realidad de lo anterior. La largura interminable de los años, la novedad de lo que, necesariamente, ha de venir... La idea de este ciclo es la esencia del naturalismo definitivo y definitorio de Hölderlin: y hemos de plantearnos en qué medida la confianza hölderliniana en el retorno primaveral, en el cumplimiento de lo legislado que es necesidad de negarse para ser, significa novedad incesante o, por el contrario, dicho naturalismo aparece constreñido entre límites precisos, entre la primavera que fue y la que habrá de ser, o, si se quiere, en qué medida el naturalismo hölderliniano refiere un ciclismo de retornos eternos o, más bien, una linealidad infinita. Las derivaciones teóricas de este planteamiento no carecen de importancia.

Resaltaría, por mi parte, dos aspectos difícilmente controvertibles en la obra de madurez de Hölderlin: por un lado, la idea de la necesidad de lo otro, del momento del ciclo que niega lo pasado para afirmarse como extrañamiento de lo previo. La Ley es, ante todo, regidora del movimiento de la realidad diferenciada de las estaciones, de la totalidad del

62 *Ibid.*, p. 37.
63 Cito la traducción de VALVERDE, J.M., recogida en *op. cit.*, p. 3.

ciclo vigilado atentamente por el Éter que todo lo cobija. Su presencia es dominadora y fatal: lo nuevo es afirmación de la necesidad de olvidar lo que ayer era. La realidad del ciclo es, en última instancia, realidad de la totalidad, conciencia de una unidad que sólo se completa con el nuevo florecimiento, que es, a su vez, término, rúbrica final de un paso ininterrumpido. Así, el perpetuo movimiento carecería de límites: estar es ser negando lo propio y extrañándose perpetuamente.

Y, sin embargo, es indudable por otra parte que, histórica y socialmente, Hölderlin habla de un punto final, es decir, de una situación de inmejorabilidad. ¿Cómo es posible? Tan sólo entendiendo que lo ideal está definido por el definitivo habitar poético del hombre, por su establecimiento en una actitud en la que lo esencial –la recuperación de lo original– es la conciencia del perpetuo moverse, del irrebatible negarse. Lo esencial –lo poético– es la comprensión de la necesidad de la acción y, conquistada ésta, lo ideal se reinstaura –inamovible– en tanto búsqueda perpetua del desear lo extranjero. Debemos creer que la Historia es un ciclo tensionado entre la vivencia original y la renovación de la misma, más allá de la cual no es necesario que exista nada para Hölderlin en cuanto al movimiento comprensivo de la actitud de la conciencia aunque sí en cuanto a la realidad objetiva que habrá de ser *moverse desde lo patrio*. La conciencia entiende, instalada en lo poético, que lo esencial es negarse y tal comprensión acierta a articular la necesidad perpetua del movimiento y la creencia en una definitiva recuperación de lo original.

Ahora bien, ¿por qué entonces el recurso al signo de los ciclos, que parece transmitir la idea de un ciclismo perpetuo, de un retorno de lo mismo? De un agostamiento de todo y de un germinar nuevo de todo... Creo que, con la alusión al ciclo natural, Hölderlin subraya más la idea de movimiento perpetuo que la de una circularidad, propia, como es obvio, del ciclo anual. Esto es, le interesa llamar la atención sobre el sentido del alma de la Naturaleza que radica en el negarse perpetuo.

No se trata de una interpretación caprichosa: y, de hecho, el segundo signo fundamental para Hölderlin es el Río... Proceso terminante el de la vida de las aguas interiores, río que discurre hacia la plenitud del mar en que desemboca, surgido de la tierra y, negándose en su recorrido, pleno e indiferenciado en el océano.

Las primeras reflexiones metaforizantes sobre la realidad sígnica del Río son tempranas: de hecho, las encontramos en *Die Heimat*, en la pri-

mera estrofa, y en el mismo poema ya Hölderlin parece dialogar con los ríos patrios cuando reafirma la necesidad de su regreso. E, igualmente, ya en la segunda versión de *Stimme des Volks* escribe que

> "... tal el río se precipita
> en busca de reposo, arrastrado,
> de peña en peña, sin poder resistirse,
> por la extraña nostalgia del abismo.
> Lo indefinido atrae siempre"[64].

Este poema sugiere un punto esencial. Porque Hölderlin se refiere a la tendencia que tiene todo lo que vive para acercarse a la unidad con el Todo, momento en el que surge la ilustración de la vida del Río como signo privilegiado del movimiento incesante. Se trata de invocar su movimiento: el Río es otro signo privilegiado dejado por los dioses.

Existen tres composiciones incomparables desde este punto de vista: la primera de ellas, a la que Hölderlin titula *Am Quell der Donau*, se trata de un poema inacabado, casi fragmentario, vacilante. Pero la idea del Río que, cruzando desde Occidente hasta Oriente, arrastra la Verdad, esto es, la dice, no puede pasar desapercibida. Es el Río desembocando lejanamente quien puede iluminar –es un signo: So kam das Wort aus Osten zu uns...–. La interpretación del signo es transparente para Hölderlin: el Danubio que se niega, que se pierde lejos de su patria, indica la Verdad que es lo que está al otro lado de su identidad, es el agua negándose quien significa que la Verdad es perderse alegre y confiado en lo otro, más allá de la frontera de lo propio, en la indiferenciación que es, esencialmente, lo no patrio.

E, indudablemente, el patrio Rin es el signo evocado en otros dos poemas reveladores: en *Die Wanderung* y en *Der Rhein...* La idea que Hölderlin quiere transmitir es, igualmente, la de la pérdida que el curso del río significa –en un sentido fuerte–: en el primero de ellos afirmará que "ich aber will dem Kaukasos zu!", y en el magnífico *Der Rhein* interpretará que

> "pues alma regia lo impulsaba
> con impaciencia al Asia"[65]:

también el Rin se pierde hacia la búsqueda de lo otro, de lo diferente y de lo extraño.

---

64 *Poesía*, I, p. 239.
65 *Ibid.*, p. 113.

Sin embargo, este segundo poema dedicado al Rin merece un comentario más detenido, dada su aparente ambigüedad: pues, a lo que parece, Hölderlin exalta lo patrio. No obstante, paradójicamente, el canto del Rin reafirma el carácter sígnico del Río y del Rin muy especialmente. La referencia a Sinclair, casi al final, nos pone en camino de entender la interpretación hölderliniana. Sinclair no puede alejarse hacia lo extranjero:

> "Ojalá que Dios se te aparezca
> en el sendero ardiente
> bajo los abetos, ceñido
> de acero en la sombra del encinar
> o en las nubes, querido Sinclair"[66].

Pareciera como si Hölderlin, entendiendo las ataduras del fiel amigo a la patria, le recomendara la posibilidad de un diferente encuentro con lo sagrado. Es la vivencia de ese sueño sagrado y normal, en cuanto el estar poético es lo original, de resultas de la cual es posible comprender el festejo de las bodas de los dioses y de los hombres: poema confuso, es cierto, porque parece subrayarse la fundamentalidad de lo patrio, o, por mejor decir, la no urgencia del olvido, del negarse. No obstante, lo que Hölderlin sugiere es el olvido de lo nacional aun cuando se contemple atentamente el curso del río patrio, sugiere la posibilidad de asistir a los desposorios de lo que los dioses establecieron y los héroes deben comprender: la desterritorialización de lo ideal, a lo que me he referido en un anterior y reciente apartado, legitima esta interpretación que, con la apariencia de reivindicar lo patrio, está, en realidad, manifestando la evanescencia de lo más íntimo.

Así, el Río es signo de un renovarse integral: sobre la circularidad del ciclo anual, del retorno de las estaciones, la interpretación del signo-Río, para Hölderlin, conduce a la conciencia de que lo esencial, lo que debe denominarse sagrado, no consiste en un retorno de lo mismo sino en una perpetua redefinición de la conciencia, en una pérdida de la identidad que separa del Todo. El Río es lo que no vuelve a ser igual, lo que no da pasos atrás: la idea del radical y original movimiento sugerido a través de la poetización de los ciclos estacionales alcanza, aquí, su más diáfano sentido. No se vuelve a lo vivido: habitar poéticamente en el mundo es comprender la necesidad de extrañarse.

Tal es lo sagrado: y tal es la esencia del naturalismo hölderliniano. La Ley impone la acción, el movimiento: y esto es lo que la divinidad

66 *Ibid.*, p. 123.

nos ha querido decir a través de la sentida percepción de lo cósmico. Lo patrio es la casualidad que nos hace, el punto de partida, el lugar del nacimiento desde el que se inicia la aventura del hombre, esto es, la comprensión de que afirmarse como individuo significa una violación de lo sagrado y de lo original.

(Es lícito preguntarse: ¿dónde está Hölderlin? Si se analiza cuidadosamente la cualidad del definitivo naturalismo, se comprenderá que aquello esencial de la filosofía fichteana reaparece casi de forma sorprendente, pero clara y rotunda. Tan sólo porque sabemos de la admiración hacia el filósofo, podemos identificar la cuna y el origen de la apelación hölderliniana a la esencia de la acción. Pero, luego, por otra parte, la reflexión fichteana sobre la acción, que no abandona el territorio de la subjetividad, se convierte en Hölderlin en una referencia esencializadora de lo cósmico. La acción, definitoria de la conciencia para Fichte, es la marca de la identidad del juego Singular-Todo en Hölderlin.

La ruptura entre un discurso para fundamentar la actividad política y la moralidad se consuma: el discurso hiperoniano se difumina. Las preguntas quedan interrumpidas... Ya se tiene que hablar de otra cosa porque para continuar hablando de lo mismo y para ofrecer respuestas a las preguntas establecidas en la novela hubieran sido precisas otras circunstancias: acaso que Hölderlin hubiera conocido las aportaciones de embrionarios discursos, quizá que su participación en la vida política hubiera sido más directa. O, por qué no, haber merecido una hora de felicidad).

CAPITULO III

33.

Nos acercamos al fin...

Resulta sorprendente: a lo largo de muchas páginas hemos asistido a un proceso, a una evolución teórica que no cubre más de quince años –desde 1790 hasta 1806...– ¿Una evolución?: fervorosa búsqueda de la delimitación del ideal y de su justificación teórica, asentadas sobre la fidelidad irrebatible mantenida hacia lo que debe ser. La culminación del proceso teórico hölderliniano queda firmemente asegurada sobre la conciencia del origen de la verdad, esa procedencia divina que reparte signos sobre la tierra para que la atención del poeta interprete el sentido sagrado de dichas huellas.

Y queda la mayor parte de la vida del poeta: treinta y seis años exactamente. Años de locura: interminable epílogo durante el cual escribe aproximadamente medio centenar de poemas, al menos es el número de ellos conservados si bien sabemos que muchos de los que entregaba a sus ocasionales visitantes se han perdido.

En el año de 1806 vive presa de un extraño frenesí, perdida su razón en el sentido más literalmente fuerte. Es víctima de repentinos y acentuados accesos de cólera. El descuido físico, la desatención hacia todo lo que le rodea y los violentos ataques de ansiedad y furia, de misantropía, aconsejan su ingreso y la presencia de alguien que vigile su problemática curación: el día 13 de septiembre ingresa en la clínica que en Tubinga regentaba el doctor Autenrieth.

La situación del ingreso debió ser deplorable, dolorosa: remito a la lectura del final del capítulo novelado de la biografía de Peter Härtling. "Todavía no ha amanecido. Pero él está despierto desde hace rato. De repente muchas y pesadas sombras le rodean. Las estaba esperando. Van acercando las paredes y pretenden aplastarle. El ya lo sabía. Nadie le quería hacer caso. El se defiende, tiene que defenderse, pega, muerde, araña. Las sombras son también humanas, todos los traidores a los que ha

temido, monárquicos, maleantes. (...) Sinclair está junto al coche, sin poder contenerse, llorando, escondiendo el rostro en sus manos. El pintor de brocha gorda Hammelmann, que se había ofrecido a acompañar al loco hasta Tübingen, coge a Sinclair y ruega al señor consejero del gobierno le entregue el pago por adelantado como habían convenido. El coche viajó sin detenerse hasta Tübingen, de un tirón, salvo dos paradas para el relevo de los caballos. El grita, su grito le persigue, le alcanza, le invade. El día 13 de septiembre de 1806 ingresa en la clínica de Tübingen"[1].

Pero, en verdad, sabemos muy poco. Casi un año permanecerá en el internado de Autenrieth: éste le mima. La amplitud de sus conocimientos, dada la situación contemporánea de los tratamientos mentales, es vasta, suficiente: no es extraño que hubiera oído hablar de su ilustre enfermo, pues residía en Tubinga desde 1797. Y sus ideas sobre el tratamiento psiquiátrico eran aventajadas: había ampliado estudios en el Pennsylvania Hospital de Filadelfia y su concepto de la enfermedad mental estaba transido de ideas humanitarias. La clínica de Tubinga pretende crear un ambiente no excesivamente odioso para el alienado. Cuidados, trato afectuoso y directo, consideración de las preferencias particulares...: pero Friedrich Hölderlin es un enfermo incurable. La medicina de la época se rinde: como ha quedado dicho, antes de un año será trasladado Hölderlin a la casa del carpintero Zimmer.

Treinta y seis años... Recibe visitas: pero más que los nombres de quienes se acercan a él, interesa y es significante la rememoración de sus locuras y de sus racionalidades. Así, por ejemplo, habla de Diótima y de Grecia, parece encontrarse a gusto en los paseos, se entristece cuando los niños se alejan de su figura envejecida –pues es un fantasma–, aporrea el regalado piano al que va despojando de las teclas, denomina majestuosamente a quienes se acercan a él, escribe de vez en cuando enternecedoras misivas a la lejana madre, escribe mucho según Zimmer, no se corta las uñas, suele asomarse al ventanal cuando el crepúsculo invade las cercanías, le alegra fumar tabaco y rape, se pierde, se contradice, habla lenguajes extraños, mezcla de francés y de griego, envejece.

A lo largo del tiempo que ha madurado la redacción de este texto, he querido imaginarme la verdad de esos meses dilatadísimos: suponiendo haber llegado a conocer la realidad de sus depresiones y de sus euforias siempre falsas y breves, recorriendo con afán no enturbiado sus

1 HARTLING, P.: *Hölderlin*, pp. 409-410.

lecturas y deseando averiguar qué de verdad había en las lecturas que confesaba haber realizado, sin embargo, y a pesar de todo, me resulta difícil reconstruir la verdad de los mínimos datos de esas largas décadas. Se trata de más de la mitad de su vida: a lo largo de treinta y seis años, Europa cambiará profundamente, nadie de sus amigos le sobreviviría, sus íntimas amistades le abandonan, no reconoce –no conoce– a los nuevos admiradores surgidos por doquier.

¿Qué hay de verdad ahí? Desde luego que no los resultados de los estudios patográficos, tan variables. Realmente, el hipotético cuadro del estado mental de Friedrich Hölderlin es confuso, pleno, no parece ser ajeno a ninguna de las tópicas del desequilibrio. Y, sin embargo, existen dos signos cuya insistencia en cuanto a su reaparición constante indican algo. Es preciso interpretarlos: por un lado, la explosión de la pérdida de la identidad, y, por otra parte, la reafirmación del sentido esencial del naturalismo al que me he referido en el anterior capítulo y que se vierte, se ahonda, se afirma radicalmente en el conjunto de los poemas conservados de los años de locura.

Me parece que ambos tienen un indudable sentido teórico: como he dicho anteriormente, el problema de la razón de Hölderlin es que, concediendo realidad ontológica a los dioses, inicia un monstruoso diálogo con ellos que rompe los límites de la racionalidad aceptada. El nombre del mal no importa tanto como la consideración de una fidelidad *que conduce ahí.* Desprovisto de cualquier otra razón para la justificación de la sinrazón de la necesidad de lo ideal, Hölderlin vive la necesidad del establecimiento de la nueva Primavera como un episodio que, de no sentirlo, haría que todo careciera de sentido.

No me parece casual el olvido de su propia identidad: ya durante la época de la redacción de las sucesivas versiones de la tragedia empedocleana habíase referido a la necesidad de perderse a sí mismo en la unidad indiferenciada del Todo. Pero lo que allí era previsto con indudables acentos trágicos, lo que entonces impulsaba a perderse en el magma indeterminado y que sólo podía ser llevado a cabo mediante la aceptación de la urgencia de la muerte, ahora, y como culminación de una actitud que ha comenzado a vislumbrarse y a ser aceptada desde 1802, la integración en el Todo superior, la vivencia del Padre Éter, recomienda una actitud de serena pensabilidad: se trata de progresar indefectiblemente hacia esa unidad que no tiene que significar la propia desaparición física. Es, como ha quedado indicado, la esencia de la vivencia poética: sensibilidad de los signos, encuentro con su sentido sagrado a tra-

vés de la interpretación y, lógica y decisivamente, aceptación de la necesidad y de la verdad de esa vivencia. Locura infinita: pero Hölderlin se encamina sin vacilar hacia ese episodio de insuperable unidad.

Y, en tal proceso, la pérdida y disolución de la propia identidad es el camino y la etapa más prodigiosamente deplorable, más dolorosa: pero hemos de pensar que Hölderlin la culmina. Convencido y coherente debe dejar de ser él, Friedrich Hölderlin. Los testimonios transmitidos por Wilhelm Waiblinger o por Gustav Kühne son ilustrativos: él dice no llamarse Hölderlin y asegura ser Scardanelli, Salvator Rosa, Buonarotti, Killalusimeno... Se denomina a sí mismo con fantásticos títulos: y denomina a los otros con no menos magníficas apelaciones. ¿Puede pensarse que tienen algún significado dichas preferencias?

Hay dos al menos que no pueden pasar desapercibidas.

Me refiero, en primer lugar, a Salvator Rosa. La influencia del pintor italiano a lo largo de finales del siglo XVIII ha sido suficientemente apuntada y calibrada: es la novela de lady Morgan, publicada en 1824 –Life and Times of Salvator Rosa–, la que colaboraría a un conocimiento más amplio y la que potenciaría el agradecimiento romanticista del pintor, debido al legendarismo del que se le rodea, precisamente por extenderse la idea de su vida en común con lansquenettes y bandidos. Pero es indudable que Hölderlin no pudo conocer la novela de Morgan: su conocimiento debe ser anterior. Y, en efecto, sabemos que a lo largo del último tercio del XVIII la pintura de Rosa alcanza importancia, por ejemplo, en Inglaterra: al respecto, las noticias de Mario Praz son ilustrativas[2]. Como también es posible suponer y rastrear la presencia del pintor en Alemania: no es extraño. Pues, ante todo, reproduce imágenes sorprendentes de la enorme Naturaleza y figuras de bandidos que significan la idea de la libertad contra la opresión del sistema –feudal, del viejo régimen...–. H. Honour reconoce que los bandidos italianos habían aparecido en el arte, "siendo los más famosos los que animan los paisajes rocosos de Salvatore Rosa"[3]. De más estaría recordar la presencia de este injustificado hipermetaforismo en la obra schilleriana tan admirada por Hölderlin: el bandido es la figura prototípica que representa el encuentro con la Naturaleza y, a través del mismo, significa el descubrimiento de la verdad –por cuanto vive en directo contacto con el alma de la Naturaleza–.

2 PRAZ, M.: *El mundo, el demonio y la carne en el Romanticismo*, ed. cit., nota 15, p. 36.

3 HONOUR, H.: *El Romanticismo*, p. 249.

No sabemos a través de qué cauces conocería Hölderlin la obra de Rosa: pero que, en los años de locura, surja este nombre no deja de ser revelador de un sentimiento depurado que había surgido en los años de formación. Presencia, por lo que se me alcanza, de una recuperación: es un viejo principio el que retorna aunque el contexto global haya sido modificado hasta el punto de que sólo un elemento, el elogio exacerbado y esencial del naturalismo concluyente, se mantenga. No debe olvidarse que el bandido es lo revolucionario: el amante de la naturaleza y el orden antiartificial y anticiudadano. ¿No es significativo que Hölderlin diga llamarse Salvatore Rosa si se considera la interpretación del último período de su obra hacia un naturalismo sólidamente metafisicante?

La segunda personalidad que debe ser destacada es la de Buonarotti... ¿Por qué aparece la figura de Philippe Buonarotti en la memoria de Hölderlin? Se trata de un personaje de incuestionable importancia en la vida política francesa de final de siglo y de toda Europa hasta su muerte acaecida en 1837. El capítulo de la novela de Ilya Ehrenburg titulado "La muerte de Babeuf" ofrece una estampa sentimental de su carácter y de su relevancia[4]. Su influencia, a lo largo y ancho de Europa, luego del cumplimiento de la condena resultante del fracaso de la conspiración que lleva a la guillotina a Babeuf, es enorme: no ofrece dudas su influencia sobre Blanqui, sobre los socialistas suizos[5] o sobre revolucionarios polacos como Stanislaw Worcell[6].

Pero la actuación que posiblemente conociera Hölderlin es la de la conspiración de Babeuf[7], cuyo fracaso será asumido y de cuyas reflexiones partirá el propio Buonarotti para desarrollar una teoría del igualitarismo y del estado de la dictadura popular. ¿Qué puede conocer Hölderlin de Buonarotti? No muchas cosas: acaso, el básico sentimiento igualitarista. La propuesta de Buonarotti está altamente enriquecida respecto a la babeufiana: su sistema es, ya, plenamente socialista y revolucionario. Igualdad económica, igualdad social, igualdad derivada moral, esto es, posibilidad de alcanzar la felicidad sobre la base del establecimiento de las condiciones primarias y básicas que podrían ser realizadas poniendo en práctica métodos reformistas y post-revolucionarios: pues tras la consecución del estado de la igualdad sería preciso el reforzamiento de las medidas encaminadas a impedir el retorno de los viejos

4 Cfr. EHRENBURG, Y.: *La conspiración de los iguales*, pp. 211-216.
5 BRAVO, M.: *op. cit.*, p. 362.
6 *Ibid.*, p. 428.
7 Cfr. un sintético resumen en *ibid.*, pp. 71-88.

cauces. El principio de la autoridad revolucionaria, derivación buonarottiana del pensamiento primero de Robespierre, se establece y recomienda como condición que ha de impedir el reflorecimiento de las viejas cadenas.

Pero Hölderlin sólo conocería pobremente, en todo caso, estos principios. ¿O no? ¿Acaso a través de Ebel, o quizás de Sinclair? Me atrevo a sugerir lo siguiente: ¿a través de alguien relacionado con el propio Buonarotti, desterrado después de la condena de los babeufistas a Oleron, no tan lejos de Burdeos? Sea como fuere, es sorprendente el recuerdo, la evocación de Buonarotti ahora, cuando la locura exalta todo momento, cada brillo. ¿Qué puede indicar? Me parece que sólo un índice de esa vieja fidelidad al ideal para cuyo pensamiento teórico Hölderlin se ha extraviado desde 1798-1799 pero acerca del cual sigue pensando y de cuya necesidad no vacila jamás.

Pienso, así, que el recuerdo de Salvator Rosa y de Buonarotti indica el afán hölderliniano por no desencadenarse del sentido de su obra, por evocar, aunque sea indirecta y enigmáticamente, la orientación de la interpretación. Friedrich Hölderlin habla del ideal al que ha de llegarse, sobre el que debe centrarse la atención del hombre que escucha al Poeta: lo hace sin poder apelar a palabras directas, es cierto –y no sabremos jamás los motivos de este fatal enmascaramiento–. Podría extremarse esta enorme y alucinante noche: ¿no es el igualitarismo político y social la traducción de la infinitud indeterminada del naturalismo hölderliniano? Pero, por supuesto, es tan complicado encontrar los radiantes vínculos...

No es exagerado pensar –y concluir– que la definitiva pérdida de la identidad propia, el esfuerzo por olvidarse y renegar del nombre que nos llama, es el supremo acto revolucionario, el más coherente para quien calibra el hecho revolucionario como logro de la Igualdad: creer en la unidad verdadera que está ahí sin ser vista o sentida excepto para el Poeta por lo que hace referencia a su sentido, habrá de implicar el elogio del no-ser, la alabanza del ser otro, la loa de la posesión de lo ajeno. Metaforismo exacerbado y alocado para la razón dominante: pero la coherencia hölderliniana, toda vez que ha abierto la ruta hacia la pérdida necesaria de lo propio, debía conducir –precisamente– a este punto. La perfecta locura que significa la pérdida de lo propio queda magníficamente representada en el acto en virtud del cual se asume la verdad radiante de lo ajeno y se alaba la irrupción en lo indeterminado. La locura hölderliniana justifica el conjunto de las lecciones del orden psiquiátrico y de la razón occidental: pues si ser es afirmar, defender la individualidad,

el ansia de lo otro, de lo contrario, reivindicar la negación de aquello que conduce a la individualización significa buscar la perturbación de la columna vertebral de nuestro orden. A esto se denomina *locura.*

Los años tremendos de enclaustramiento hölderliniano se reducirán a esto: sensación de la pérdida de identidad que es alcance de la gloria pues se entra en la indiferenciación del Todo, pues se glorifica el esfuerzo del perderse en lo ajeno desde la negación de lo propio. Cada anécdota conservada es un signo restallante: cuando le presentan su obra reniega de ello, no, yo no me llamo Hölderlin... Los patógrafos, como es sabido, pretenden el rastreo de las inequívocas muestras de enfermedad, de debilidad mental, desde su adolescencia: he tenido cuidado de repetir, con anterioridad, que nada de extraño existe hasta –acaso– Burdeos (cuando la herida apolínea). Las previas heridas son las componentes de todo alma adolescente.

Pero para nosotros, y definitivamente, sólo se perderá el 7 de junio de 1843. A las once de la noche. Ni Karl, ni Rike, la hermana cuyos hijos le comunicaban alegría y ganas de vivir, asisten a su entierro, tres días más tarde. En la ceremonia final habla Christoph Schwab. Es curioso: el retrato de Louise Keller, que abre la segunda edición de su Poesía, nada evoca del radiante adolescente. Se trata de una silueta, grabada al acero, que nos lo presenta envejecido –pero tiene sesenta años–: más bien, habría que pensar en un rostro ausente–. Y descuidado: las greñas del cabello, la casaca vieja, el pañuelo enrollado alrededor del cuello. Yo no veo dolor en ese semblante.

"Realmente ninguno de nosotros suponía que iba a morir", escribe Lotte Zimmer al hermanastro de Friedrich recordando la situación de la interminable noche. "A vuestro hermano bienamado le fue concedido morir tan sosegadamente", asegura más adelante. Puede concluirse, literariamente, que quizás aferrara con sus pupilas la esperanza de la Primavera: el invencible anuncio de la nueva estación sobre el que había escrito a lo largo de treinta y seis larguísimos años.

34.

Creo que es absolutamente fundamental, para determinar el carácter del último naturalismo hölderliniano, la consideración de los poemas conservados entre aquellos que redactaría hasta 1843, por cuanto la permanencia de determinados indicios pone de manifiesto la soberana seguridad con que han sido asumidos y defendidos por Hölderlin.

En efecto, no puede pasar desapercibido que, en los años de desazonada sinrazón, Hölderlin conserva evocaciones sobre ciertas afirmaciones a las que había llegado antes del obligado internamiento: y, aún más, podemos descubrir un radical condensamiento de lo esencial, una operación que debió obligar a Hölderlin a marginar temas queridos en otro tiempo y a respetar temáticas y obligaciones no muy viejas. El medio centenar de composiciones que podemos considerar evidencia, entonces, una pureza inestimable de lo esencial –que sirve a la postre, para determinar qué era lo definitorio y qué lo superficial en la serie de grandes composiciones llevadas a cabo entre 1800 y 1806.

Ya bajo la sombra de Scardanelli, Hölderlin afirma que

> "oscura, cerrada, parece a menudo la interioridad del mundo,
> Sin esperanza, lleno de dudas el sentido de los hombres,
> Mas el esplendor de la Naturaleza alegra sus días
> Y lejana yace la oscura pregunta de la duda"[8].

La presencia de los signos posibilita el desvelamiento del sentido, el apocalipsis del sentido. En uno de los muchos poemas titulado *Der Frühling*, es decir, *La Primavera*, hablará de que "siendo muchos los signos en el mundo, muchos los prodigios", el hacer de los hombres se destina a una nueva conquista y a un nuevo horizonte. Y en el breve poema titulado *El Ser del Espíritu* hablará del no ocultamiento del mismo y de la finalidad que invoca la multitud de signos que potencia la conciencia de la sacralización del mundo:

> "Que así de soberbia la Naturaleza se muestre
> Es para que el hombre contemple semejante gozo,
> Y al día, a la vida se confíe,
> Anudando así su lazo con el Espíritu"[9].

¿Qué ponen en evidencia tales presencias? Numerosos poemas del período responden sin vacilación alguna: el orden de los signos es la habitación del sentido, la posibilidad dejada para la operación efectiva de la vivencia poética. Lo que en los grandes poemas permanecía envuelto en decires enigmáticos se revela de forma transparente en la magnífica pureza y condensación de los breves poemas de los años de la locura. Y, así, contestará Hölderlin en *Vida más elevada* que el esplendor de la Naturaleza está ahí y se manifiesta para que pueda

8 HÖLDERLIN, F.: *Poemas de la locura*, Madrid, Peralta ediciones, 1978, p. 53.
9 *Ibid.*, p. 61.

"...el hombre conocer entonces el sentido de la vida,
Nombrar su meta lo más alto, lo más elevado,
Saber que uno es el sentido de la humanidad y de la vida,
Considerar que el más alto sentido es la más noble vida"[10].

Idéntica idea está contenida en "Humanidad más elevada". Y muy explícitamente en otro poema titulado *La Primavera* se dice que "dada nos es para contemplar el íntimo sentido" la visión de la vida del anochecer que surge, en la segunda estrofa, inseparable del gozo provocado por la contemplación del día en una secuencia en la que, esencialmente y como se ha visto y asunto sobre el que habrá de volverse inmediatamente, yace el sentido.

Pues bien, ¿cuál es el signo que nos transporta hacia la revelación del sentido? No pasa desapercibida la obsesión tardía hölderliniana que parece centrarse casi totalmente en poemas de corte elegíaco natural. Del medio centenar de composiciones, una docena son cantos inspirados por la primavera; pero, junto a ellos, media docena cantan al verano, otros tantos al invierno y no faltan estrofas centradas en la celebración del otoño. Y no es desechable el número de poemas que celebran, directamente, la Naturaleza desde la perspectiva de su ritmo estacional, de su vida que se representa de forma plural en el esplendor de la primavera, en la alegría del verano o en la esperanza que anida en el alma del invierno –esperanza del retorno de la primavera.

La consideración de la Primavera parece ser prioritaria: ella es la que aleja "todo signo doloroso"[11] y la estación que consigue, al florecer, que olvide "el hombre las aflicciones del espíritu"[12]. Ella es también la que posibilita que

"... el hombre contemple en calma el atractivo del año,
Y de la perfección de la vida se dé cuenta"[13].

Pero podríamos concluir que casi idéntica caracterización afecta a las celebraciones hölderlinianas del resto de las estaciones: por ejemplo, en los dedicados al invierno. Hablará en uno de ellos del "hoher Glanz", del alto resplandor que todo lo cobija[14], y en otro de esa gloriosa luminosidad que envuelve las cosas –doch glänzend ist der Tag vom hohen

10 *Ibid.*, p. 57.
11 *Ibid.*, p. 51.
12 *Ibid.*, p. 63.
13 *Ibid.*, p. 75.
14 *Ibid.*, p. 67.

Sonnestrale...[15]–. Casi idéntica adjetivación encontramos en algunos de los poemas dedicados al otoño: en uno de ellos escribirá Hölderlin que la belleza de los frutos se suma "mit frohem Glanz", es decir, con alegre brillo[16] y de la belleza de la estación afirma en otro que "y tal perfección no admite reproche alguno"[17]. ¿Qué afirmar del verano? Pareciera casi injustificado introducir alguna alusión al respecto: es desde luego el verano la estación más luminosa, el momento de irradiante claridad invasora. "So glänzt darob des schönen Sommers Sonne", escribe[18].

A lo largo y lo ancho de la poética definitiva nos encontramos con el elogio de esa claridad que irradia, de esa luminosidad que todo lo cobija y en la que hemos de suponer yace el Sentido que el Poeta debe revelar y que invoca la urgencia de la restauración del sentido sagrado del hombre. ¿Qué es, en suma, lo que puede celebrarse, a lo que convoca la vivencia poética? Señalaría, por mi parte, dos aspectos cuya presencia y obsesión en los años de locura no ceja. ¿De qué es signo esa claridad presente en todo?

1. Por un lado, la idea de la vida de la Naturaleza, la percepción y sentimentalidad de un agitarse continuo. La idea del permanente moverse; la idea de ese necesario extrañarse en lo otro, de ese perderse en lo extranjero que alcanza ahora cotas insuperables desde el punto de vista del metaforismo naturalista, es lo que dictan los signos no sentidos pero visibles para el hombre y presentes e íntimos para el Poeta. La claridad radiante es, en esencia, claridad del luminoso movimiento.

Es, por ejemplo, la idea central de uno de los poemas dedicados al otoño. Escribe Hölderlin en sus dos primeras estrofas:

"Se pierden en la tierra las leyendas
Del espíritu que fue y retorna,
Vuelven a la humanidad y mucho aprendemos,
De ese tiempo tan aprisa consumido.

Las imágenes del pasado no mueren
En la Naturaleza, y al palidecer los días
En el cenit del verano, vuelve a la tierra el Otoño
Y el espíritu de las lluvias renace por el cielo"[19].

15 *Ibid.*, p. 69.
16 *Ibid.*, p. 121.
17 *Ibid.*, p. 83.
18 *Ibid.*, p. 123.
19 *Ibid.*, p. 83.

Estamos con toda seguridad ante una de las más potentes expresiones hölderlinianas del último período: la idea de la pérdida aparece unida indefectiblemente al resurgir, pero ante todo importa subrayar cómo es precisamente esa pérdida lo que nos posibilita aprender –und vieles lernen– del tiempo tan aprisa consumido. Cuando de inmediato Hölderlin traduce a términos naturalistas la inicial reflexión nos reencontramos con similar idea: la percepción de la unidad de lo que está arriba y de lo que está abajo, la fusión de los días y de la noche –palidecer del día, como la luz de la mañana es la expulsión de la oscuridad–, de la tierra y de las lluvias –esto es, del cielo a través del que renacen–. Indudablemente, la consideración de la Naturaleza, la lectura de los signos que son las muestras de los ciclos estacionales indican este movimiento, la evidencia de este perderse glorioso en una luminosidad ajena.

Pero Hölderlin reconstruye la idea fundamental en otros lugares: en *Griechenland*, afirmará que "con plenitud se muestran el anochecer y la mañana"[20] y, de forma terminante, afirmará en otro poema dedicado a la primavera que "das leben findet sich aus Harmonie der Zeiten", que "la vida se encuentra en la armonía de las estaciones" donde

> "Naturaleza y Espíritu al sentido escoltan,
> Y Una es la perfección en el Espíritu,
> Así mucho se encuentra, y en la Naturaleza la mayor parte"[21].

Mucho podría decirse de este poema, aunque, en verdad, el insistente recuerdo del sentido del signo nos ahorra comentarios. Quizá convenga llamar la atención, sin embargo, sobre la naturaleza de ese "das Leben findet sich", que, en la mejor traducción castellana, aparece como "es". La versión quita fuerza a la expresión propia de Hölderlin: "finden" es encontrar, descubrir... La fuerza del verso traducido como "la vida se encuentra en la armonía de las estaciones" resulta ser mucho más indicativa del pensamiento hölderliniano. La esencia se encuentra representada ahí, en la totalidad del ciclo estacional: es su relación la que tiene sentido, es el movimiento que limita y concede plenitud al Año lo que debe ser interpretado.

Los signos dejados por los dioses sólo encuentran sentido en virtud del establecimiento de la relación entre los mismos: la plenitud y esplendor de la Primavera sólo merece ser cantable por cuanto la Primavera se pierde en los límites del verano, y así sucesivamente... El misterio de

20 *Ibid.*, p. 139.
21 *Ibid.*, p. 145.

la vida que debe ser revelado, es decir, su sentido, radica en la vivencia de este agitarse continuo que tiene naturaleza sagrada porque su origen es donación de dioses. Hölderlin no canta la belleza de esta estación o de aquella, de las labores propias de una y de otra: lo que le exalta es la conciencia de la pérdida necesaria de lo actual –de lo patrio, de lo íntimo– que se conserva en lo extraño, es decir, lo que el Poeta descubre es el movimiento como razón de ser del signo, movimiento que es, siempre, perderse de lo propio para que se produzca el establecimiento de lo extraño, de lo que, con anterioridad a 1806, ha denominado lo extranjero y que, en una primera y transitoria aproximación, había denominado lo hespérido para lo griego y lo griego para lo occidental.

2. Ahora bien, ¿qué carácter tiene la postrera delimitación hölderliniana respecto a su reflexión sociopolítica que, como se ha advertido, no sería jamás abandonada? Es la segunda cuestion esencial que conviene abordar: ya se ha dicho algo en un anterior apartado.

Hölderlin culmina su proceso intelectual y creador negando la situación inquisitiva del Primer Volumen del *Hiperión*. Para él, el sentido sagrado de la vida parece quedar recogido en la ontologización de ese movimiento que es, siempre, negación de lo propio y afirmación en lo extranjero que alcanza cotas de metaforismo naturalista desde 1800. La instauración del nuevo horizonte, la entronización del sentido sagrado de la vida que arrasará la deplorable situación contemporánea e histórica sólo se produce o conserva a niveles de conciencia: el Poeta arrastra su mensaje hacia la conciencia de los hombres perdidos y empeñados en la atención a sus oficios, alejados de la Verdad y del habitar poético, original y esencial.

En ese momento, cuando se celebre la conquista, cuando todos los hombres hayan adquirido la potencia de la vivencia poética, se habrá terminado la historia que es evolución de la conciencia: cuando el hombre poeta entiende que sólo el salir al paso de lo extraño es ley necesaria de la vida y manifestación sígnica de la Verdad habremos desembarcado en el puerto sublime del Término. Pero no se trata de una situación objetiva nueva: la Ley de la Naturaleza había vivido entre nosotros. Lo nuevo es, simplemente, el despertar de la conciencia a la sensibilidad de los signos y del sentido sagrado que los mismos transmiten.

Resumidamente: la Revolución se transforma en recuperación de la sensibilidad del sentido sagrado del mundo y de la vida del Hombre, cuando había sido, hasta 1798 aproximadamente, episodio que habría

de transformar la objetiva situación social y política. La Revolución se subjetiviza: es, ante todo, revolución de la conciencia.

El cambio es rotundo en su magnificencia: desde la escritura del *Hiperión* hasta los poemas de la locura se ha llevado a cabo un desplazamiento teórico que cubre la línea desde la literatura desenmascaradamente política hasta el metaforismo naturalista. Tal es la instancia.

¿Adelante o atrás? Lo que perturba es la brusca interrupción de un proyecto teórico: el sorprendente olvido de la necesidad de las respuestas que el *Hiperión* deja en el aire, en suspenso. Creo, no obstante, que el olvido de las mismas está determinado por la necesidad de encontrar una justificación a la urgencia del Horizonte, de la nueva Primavera. En la curvatura de la literatura de Hölderlin llama la atención la radical exigencia de fundamentar la ideología del progreso: tanto como extraña la improcedencia de los tiempos y el escándalo de ciertas ignorancias. Y para cumplimentar incontrovertiblemente esta exigencia, es preciso recurrir a los Dioses quienes dicen que el sueño puede y debe establecerse: el Poeta relee incesantemente sus palabras... Inventar divinidades parlantes garantiza la Verdad del decir: pero creer en su soberanía irrevocable conduce a la Locura.

(Allá, sobre el Neckar, revuelan nubes blancas, no, son grises nubes que me recuerdan el tráfico de los quehaceres humanos y de los ejércitos. Sí, sé que voy a morir, para qué tan largo camino. Pero es hermoso: retorné a Tubinga, al origen, y en el origen estoy alegre porque veo la misma luna que es ya otra, sin embargo, y admiro idéntico ritmo, eso que se lleva las cosas y la voz de la divinidad que me dice que lo que llega dicta el acento de otro comienzo. Quién tan fiel como yo: tan sólo existe un problema, tan sólo un reto para el alma del hombre, éste de recordar las fronteras de la fidelidad que le ha sido revelada. Ya hace rato que se fue Lotte Zimmer, me ama tanto que adorará mis adioses sobre los años, sin saber que, pasando todo, tan sólo ama esta identidad de hoy mismo, noche de junio en que moriré. Cuántas páginas he escrito, a qué mujeres amé, quiénes me estimaron, Karl, Rike, venerable madre, qué héroes traje a la memoria de los hombres que tanto me han castigado: en esta noche estoy cansado... Me gustaría fumar una brizna de tabaco. Pero ya no, no. Es la hora de la muerte: me voy al invierno, donde todo se iguala, acaso retorno al esplendor de la primavera, con la honda pena producida porque nadie ha sabido vivir peligrosamente, nadie

se atreve a habitar en el territorio desastroso de la poesía donde vivirse es inefable. Ay, ya llega la placidez del frío... Quiero llorar ahora mismo: sentir la lucidez que dictan las pobres corrientes sobre mis mejillas, no decir adiós a nadie porque retorno a la estampa original, a la unidad que es carecer de lo íntimo. Pero todo ha sido inútil, quién recogerá, pero qué digo. Tanto camino para saber que ser es aprender a no ser, para intentar enseñar que todo consiste en olvidarse de uno, en amar lo extranjero. Ya sobre el Neckar revuelan cuervos. Quiero llorar, dónde me equivoqué, porque los hombres aún aman sus oficios. Dónde. Me voy al Mar).

INDICE DE OBRAS CITADAS

ACTON, H.B.: "The Enlightenment y sus adversarios", en *Historia de la Filosofía*, v. 6, Madrid, Siglo XXI, 1976.

ALTHUSSER, L.: "Acerca del contrato social", en *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1976.

La revolución teórica de Marx, México, Siglo XXI, 1968.

ALLEMANN, B.: *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires, Cía Fabril editora, 1965.

ARGULLOL, R.: *El héroe y el único*, Madrid, Taurus, 1984.

La atracción del abismo, Barcelona, Bruguera, 1983.

ARIES, Ph.: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1984.

ARISTOTELES: *Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.

ARNAUD, P.: *La sociología de Comte*, Barcelona, Península, 1971.

ARTAUD, A.: *Cartas a Breton*, Barcelona-Palma de Mallorca, Calamus scriptorius, 1977.

ASPETSBERGER, F.: *Welteinheit und epische Gestaltung. Studien zuz Ichform von Hölderlins Roman "Hyperion"*, München, 1971.

AZUA, F. de: *La paradoja del primitivo*, Barcelona, Seix Barral, 1983.

BALIBAR, E.: *Cinco estudios de materialismo histórico*, Barcelona, Laia, 1976.

BARTHES, R.: *La cámara lúcida*, Barcelona, G. Gili, 1982.

Por dónde empezar, Barcelona, Tusquets, 1974.

Ensayos críticos, Barcelona, Seix Barral, 1973.

El placer del texto, Madrid, Siglo XXI, 1974.

BAYER, R.: *Historia de la estética*, México, FCE, 1961.

BAYLE, P.: *Ecrits sur Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.

BECK, A.: *Hölderlin und das stift im Norember 1789*, Stuttgart, 1951.

BEISSNER, F.: *Über die Realien des Hyperion*, HJB 1954.

BEGUIN, A.: *El alma romántica y el sueño*, Madrid, FCE, 1978.

BENJAMIN, W.: *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1970.

BENZ, E.: *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1968.

BERTAUX, P.: *Hölderlin, essais de biographie interieur*, Paris, Hallette, 1936.

Hölderlin ou le temps d'un poète, Paris, Gallimard, 1983.

BIANQUIS, G.: *La vida cotidiana en la Alemania romántica* Barcelona, Argos-Vergara, 1984.

"Hölderlin et la Révolution", *Etudes germaniques Française*, abril-sep. 1952.

BLANCHOT, M.: *La risa de los dioses*, Madrid, Taurus, 1976.

BLOCH, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, FCE, 1982.

BÖHN, W: "Hölderlin als Verfasser des ältessen Systemprogramms des deutschen Idealismus", recogido en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenchaft und Geistesgeschichte, Pevatir*, nº 46, 1972.

BOILEAU, N.: "Poética", recogido en *Poéticas*, Madrid, Editora Nacional, 1977.

BOSCHETTI, A.: *L'impresa intellettuale. Sartre et Le Temps modernes*, Bari, Dedalo, 1984.

BOLLACK, J.: *Empédocle*, tomo I, Paris, Les éditions de Minuit, 1965.

BORGES, J.L.: *Prosa completa*, tomo I, Barcelona, Bruguera, 1979.

BRAVO, G.M.: *Historia del socialismo*, Barcelona, Ariel, 1976.

BRETON, G.: *Essais sur la poésie philosophique en Grèce*, Paris, Hachette, 1882.

BRION, M.: *La Alemania romántica*, tomo I, Barcelona, Barral, 1971.

BROWN, R.E., FITZNER, J.A. y MURPHY, R.E.: *Comentario bíblico San Jerónimo*, tomo IV, Nuevo Testamento II, Madrid, Ed. Cristiandad, 1972.

BRUNO, G.: *Mundo, magia, memoria*, Madrid, Taurus, 1982.

BURKE, E.: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid, CEE, 1978.

BYRON, Lord: *Morir de pie*, Madrid, Felmar, 1976.

CAMUS, A.: *Obra completa*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984.

CARLYLE, Th.: *Los héroes*, Madrid, Sarpe, 1985.

CARR, E.H.: *Qué es la historia*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984.

CARRERAS, J.J.: "Marx y Engels (1843-1847). El problema de la revolución", en *Hispania*, Madrid, 1968, nº 108.

CASSIRER, E.: *Hölderlin philosophie und deutsche Idealismus*, Berlin, B. Cassirer, 1920.

Filosofía de la Ilustración, México, FCE.

CLEATOR, P.E.: *Los lenguajes perdidos*, Barcelona, Orbis, 1986.

COMTE, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980.

Primeros ensayos, México, FCE, 1977.

CONCORDET: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

CHOMSKY, N.: *Conocimiento y libertad*, Barcelona, Ariel, 1972.

DEBRAY, R.: *Crítica de la razón política*, Madrid, Cátedra, 1981.

La crítica de las armas, Madrid, Siglo XXI, 1975.

DELLA VOLPE, G.: *Rousseau y Marx*, Barcelona, Martínez Roca, 1969.

DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977.

DETIENNE, M.: *La invención de la metodología*, Barcelona, Península, 1985.

D'HONDT, J.: *Hegel secreto*, Buenos Aires, Corregidor, 1976.

DIDEROT, D.: *Santiago el fatalista*, Madrid, Alianza editorial, 1978.

DIEL, P.: *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Labor, 1976.

DIETZGEN, J.: *La resolución positiva de la filosofía*, Barcelona, Laia, 1976.

DIEZ DEL CORRAL, L.: "Estudio introductorio" en *HÖLDERLIN, F.: El Archipiélago*, Madrid, Alianza, 1979.

DILTHEY, W.: *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1978.

Vida y poesía, México, FCE, 1945.

DUFLOT, J.: *Conversaciones con P.P. Pasolini*, Barcelona, Anagrama, 1971.

EHRENBURG, I.: *La conspiración de los iguales*, Gijón, Júcar, 1974.

ELLIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, tomo I, Madrid, Ed. Cristiandad, 1978.

ESPINOSA, B. de: *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

FERRER BENIMELI, J.A.: "La Fran-maçon: homme des lumières", en *Les Lumières en Hongrie, en Europe Central et en Europe Oriental*, Actas del I[eme] Colloque de Mátrafüred, 1981.

FEUERBACH, L.: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1976.

FEVBRE, L.: *Combates por la Historia*, Barcelona, Ariel, 1970.

FICHTE, J.G.: *Reseña de "Enesidemo"*, Madrid, Hiperión, 1982.

El destino del hombre, Madrid, Espasa Calpe, 1976.

Doctrina de la Ciencia, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

Discursos a la nación alemana, Madrid, Editora Nacional, 1977.

FINLEY, M.I.: *The legacy of Greece. A new apprasail*, Oxford peperbacks, 1984.

FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1968.

GARCIA SANCHEZ, J.: *Hölderlin*, Barcelona, Dopesa, 1979.

GARGANO, A.: "Hölderlin e Hegel: tragedia e dialettica", en *Tempo Novo*, nº 25, enero-marzo, 1984.

GLUCKSMANN, A.: *Los maestros pensadores*, Barcelona, Anagrama, 1978.

GODECHOT, J.: *Los orígenes de la revolución francesa*, Madrid, Sarpe, 1985.

GOETHE, J.W.: *Los sufrimientos del joven Werther*, recogido en *Maestros alemanes*, Barcelona, Planeta, 1965.

Memorias del joven escritor, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1952.

Obras completas, tomo I, Madrid, Aguilar, 1968.

GOLDMANN, L.: *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

GRIMSLEY, R.: *La filosofía de Rousseau*, Madrid, Alianza, 1977.

GROEHUYSEN, B.: *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1981.

GUARDINI, R.: *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Leipzig, Hegner, 1939.

GUÉROULT, M.: *Etudes sur Fichte*, Hildesheim-New York, G. Olms Verlag, 1974.

GUIZOT, F.: *Historia de la Revolución en Inglaterra*, Madrid, Sarpe, 1985.

HABERMAS, J.: *Perfiles filosófico-teológicos*, Madrid, Taurus, 1984.

HAERING, Th.: *Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, P. Kluckhohnect ed., Tübingen, 1944.

HALÉVÍ, R.: "Les loges maçoniques dans la France d'Ancien Regime", *Cahiers des Annales*, nº 40. Ed. A. Coli.

HÄRTLING, P.: *Hölderlin*, Paris, Seuil, 1980. Hay traducción castellana en Barcelona, Montesinos, 1986.

HARTMANN, N.: *La filosofía del idealismo alemán*, tomo II, Buenos Aires, Sudamericana, 1960.

HAZARD, P.: *El pensamiento europeo del siglo XVIII*, Madrid, Guadarrama, 1958.

HEGEL, G.W.F.: *Correspondance*, I, Paris, Gallimard, 1972.

Lecciones de Historia de la Filosofía, tomo I, México, FCE, 1977.

Filosofía de la Historia, Barcelona, Zeus, 1970.

Fenomenología del Espíritu, México, FCE, 1973.

Lógica, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968.

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, México, Porrúa, 1977.

De lo bello y sus formas, Madrid, Espasa Calpe, 1969 (4ª edición).

Escritos de juventud, Madrid, FCE, 1978.

Filosofía del Derecho, Buenos Aires, Claridad, 1968.

Introducción a la Estética, Barcelona, Península, 1971.

HEIDEGGER, M.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983.

HEIMSOETH, H.: *Fichte*, Madrid, Revista de Occidente, 1931.

HELLER, A.: *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Peninsula, 1984.

HELVETIUS: *Del espíritu*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

HENRICH, D.: *Hegel im Kontext*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

HERDER, J.G.: *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982.

HILDEBRANDT, K.: *Hölderlin Philosophie Dichtung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1939.

HILL, Ch.: *The century of Revolution*, Nelson, 1972.

HILLIARD, F.F.: *Philosophy, Letters and fine arts in Klopstock's thougt*, Oxford University, 1963.

HOBBES, Th.: *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979.

HOFFHEIMER, M.: "Schiller and Hegel's Early Philosophie", en *Journal of the History of Ideas*, volumen XLVI, nº 2, abril-junio 1985.

HOFFMEISTER, J.: *Hölderlin und die Philosophie*, Leipzig, 1942.

Hölderlin und Hegel, Leipzig, Meiner, 1942.

HOLBACH, B. de: *Sistema de la Naturaleza*, Madrid, Editora Nacional, 1982.

Hölderlin-Jahrbuch, 1958-1960.

HONOUR, H.: *El neoclasicismo*, Madrid, Zairait, 1984.

El romanticismo, Madrid, Alianza, 1981.

HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, tomo II, Madrid, Editora Nacional, 1977.

Essays, Oxford U.P., 1963.

HYPPOLITE, J.: *Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Península, 1974.

ILUSTRACION Y ROMANTICISMO: ed. a cargo de F. Calvo Serraller, Barcelona, G. Gili, 1982.

INTERNATIONALE Bibliographie zur Geschichte der deutschen Literatur, Berlin, 1984.

JALLET, G.: *Hölderlin*, Paris, Seghers, 1985.

JAMME, Ch. y SCHNEIDER, H.: *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt, 1983.

JANZ, C.P.: *Nietzsche*, 4 volúmenes, Madrid, Alianza editorial, 1985.

JASPERS, K.: *Genio y locura*, Madrid, Aguilar, 1968 (4ª edición).

JULIA, D.: *Fichte*, Paris, PUF, 1964.

KANT, I.: *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1981.

Crítica del juicio, Madrid, Espasa Calpe, 1977.

Crítica de la Razón Pura, Losada, Buenos Aires, 2 volúmenes, 1970 (6ª edición).

La religión dentro de los límites de la mera razón, Madrid, Alianza, 1969.

KELKEL, A.L.: *Heidegger*, Madrid, Edaf, 1975.

KIRK, G.S.: *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Argos Vergara, 1984.

KLEIST, H. von: *Pentesilea*, Buenos Aires, Sur, 1954.

KLOPSTOCK, F.G.: *Werke und Briefe*, Begründet von A. Beck, K.L. Scheider und H. Tiemann.

KOFMANN, S.: *Cámara oscura de la ideología*, Madrid, Taller de ediciones, 1975.

KRYGER, E.: *La notion de liberté chez Rousseau et ses repercusions sur Kant*, Paris, L.A.G. Nizet, 1979.

LA METTRIE, G.: *Obras filosóficas*, Madrid, Editora Nacional, 1981.

LAERCIO, D.: *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, volumen II, Barcelona, Orbis, 1985.

LAMBOTTE, M-C.: *Esthétique de la mélancolie*, Paris, Aubier, 1984.

LAPLANCHE, J.: *Hölderlin y el problema del padre*, Buenos Aires, Corregidor, 1975.

LANGE, H.: *Hölderlin*, Sttutgart, Enke, 1909.

LAURARD, L. y LAURAS, A.: *Manuel des etudes grecques et latines*, fascicule III, Paris, ed. A. et J. Picard et Cie, 1970 (4ª edición).

LE GOFF, J.: *La nuova storia*, Milán, Mondadori, 1979.

a cura di: *Fare storia*, Torino, Einaudi, 1981.

LES TEMPS MODERNES: *Gorki et Hölderlin à la Schaubühne*, nº 365.

LECOURT, D.: *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, México, Siglo XXI, 1974.

LENIN, V.U.: *Obras escogidas*, tomo VI, Buenos Aires, Cartago, 1974.

LESSING, E.: *Laoconte*, Madrid, Editora Nacional, 1977.

Escritos filosóficos y teológicos, Madrid, Editora Nacional, 1980.

LISCIANI-PETRINI, E.: *Memoria e Poesia*, Napole, Ed. Scientifiche italiane, 1983.

LOCKE, J.: *Ensayo sobre el conocimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 2 volúmenes, 1980.

LOS FILOSOFOS PRESOCRATICOS, volumen II, Madrid, Gredos, 1979.

LOSURDO, D.: *Autoncesura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Nápoles, Bibliópolis, 1983.

LUKACS, G.: *Goethe y su época*, Barcelona, Grijalbo, 1968.

Breve storia della letteratura tedesca, Torino, Einaudi, 1982 (2ª edición).

El joven Hegel, Barcelona, Grijalbo, 1976.

LUXEMBURGO, R.: *Introducción a la economía política*, (Córdoba) (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1972.

MACPHERSON, C.B.: *Burke*, Madrid, Alianza, 1984.

MÄHLER, A.: *G. Mâhler. Recuerdos y cartas*, Madrid, Taurus, 1978.

MANN, Th.: *Doctor Fausto*, Barcelona, Seix Barral, 1984.

MARAT, J.P.: *Textos escogidos*, Barcelona, Labor, 1973.

MARAVALL, J.A.: *Velázquez y el espíritu de la Modernidad*, Madrid, Guadarrama, 1969.

MARTIN DE RIQUER y VALVERDE, J.M.: *Historia de la literatura universal*, tomo I. "La literatura en griego y en latín", Barcelona, Planeta, 1984.

MARX, K. y ENGELS, F.: *Obras escogidas*, 2 tomos, Madrid, Ayuso, 1975.

MARXISMO Y DEMOCRACIA, Filosofía 5, Madrid, Rioduero, 1975.

MEINECKE, F.: *El historicismo y su génesis*, Madrid, FCE, 1983.

MENENDEZ Y PELAYO, M.: *Antología general de M. y P.*, Madrid, BAC, 1956.

MESLIER, J.: *Oeuvres*, tomo I, Paris, Anthropos, 1970.

MICHELET, J.: *El estudiante*, México, Siglo XXI, 1972.

MITTNER, L.: *Storia della letteratura tedesca*, tomo 2, v. 1, Torino, Einaudi, 1982.

MONTAIGNE, M. de: *Ensayos*, Madrid, Edaf, 1971.

MUGUERZA, J.: *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977.

MURATORE, G.: *La ciudad renacentista*, Madrid, Instituto de Administración local, 1980.

MYLONAS, G.E.: *Eleussis and the eleusinian mysteries*, Princenton U.P., New Jersey, 1974 (third printing).

NAUEN, F.G.: *Revolution, Idealism and human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the crisis of Early Idealism*, 1971.

NEGRI, A.: *L'anomalia selvaggia*, Milano, Feltrinelli, 1981.

NESTLE, W.: *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel, 1984.

NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972.

PAINE, Th.: *Los derechos del hombre*, Barcelona, Orbis, 1985.

PASOLINI, P.P.: *Mamma Roma*, Barcelona, Seix Barral, 1965.

Las cenizas de Gramsci, Madrid, Visor, 1975.

PATER, W.: *El Renacimiento*, Barcelona, Icaria, 1982.

PHILONENKO, A.: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.

PINDARO: *Epinicios*, Madrid, Alianza, 1984.

PLANTY-BONJOUR, G.: *The categories of Dialectic Materialism*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1967.

PLATON: *Obra completa*, Madrid, Aguilar, 1979.

PÖGGELER, O.: "Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm", en *Hegel Studien*, Beiheft 9, Bonn, 1973.

PRAZ, M.: *La carne, la muerte y el diablo (en la literatura romántica)*, Caracas, Monteávila, 1969.

PUECH, H-Ch.: *Las religiones antiguas*, tomo II, Madrid, Siglo XXI, 1977.

QUINCEY, Th. de: *Los últimos días de Kant*, Madrid, Felmar, 1975.

QUINE, W.O.: *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962.

RENACIMIENTO EN EUROPA, ed. a cargo de E. Garriga, Barcelona, G. Gili, 1983.

RIBEYRO, J.P.: *Prosas apátridas*, Barcelona, Tusquets, 1985.

RIPALDA, J.M.: *La nación dividida*, Madrid, FCE, 1975.

RITTER, J.: *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, 1965.

RODRIGUEZ GARCIA, J.L.: *Escrituras, clase, sentido*, Zaragoza, Alcrudo, 1979.

"Filosofía, doxa y ciencia en los fragmentos estéticos de Marx", en *Cien años después de Marx*, Madrid, Akal, 1986.

Introducciones a Fichte, Zaragoza, Pórtico, 1982.

ROUSSEAU, J.J.: *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1980.

El contrato social, Madrid, Aguilar, 1969.

Confesiones, Madrid, Giner, 1978.

El origen de la desigualdad entre los hombres, Madrid, Castellote, 1972.

RUDÉ, G.: *La Europa revolucionaria*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

SACRISTAN, M.: *Lecturas, I. Goethe, Schiller*, Barcelona, Ciencia Nueva, 1967.

Sobre Marx y marxismo, Barcelona, Icaria, 1983.

SADE, M. de: *La filosofía en el tocador*, Madrid, Akal, 1980.

SAGRADA BIBLIA, ed. de Nácar-Colunga, Madrid, BAC, 1965.

SANTOYO, J.M.: *El delito de traducir*, Universidad de León, 1985.

SARTRE, J.P.: *Crítica de la rzón dialéctica*, tomo I, volumen 1, Buenos Aires, Losada, 1971.

Critique de là raison dialectique, tomo II, Paris, Gallimard, 1985.

SARTRE, J.P. y otros: *El hombre tiene razón para rebelarse*, Caracas, Monteávila, 1975.

SCRUTON, R.: *De Descartes a Wittgenstein*, Barcelona, Península, 1984.

SCHADEWALDT, W.: "Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin", en *Hölderlin-Jahrbuch*, 1952.

La actualidad de la antigua Grecia, Barcelona, Alfa, 1981.

SCHAPER, E.: "Towards the Aesthetic Journey with F. Schiller", en *The British Journal of Aesthatics*, v. 25, nº 2, spring 1985.

SCHARRFESTEIN, B.A.: *Los filósofos y sus vidas*, Madrid, Cátedra, 1984.

SCHELLING, F.W.J.: *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*, Valencia, Gules, 1984.

SCHILLER, F.: *Teatro completo*, Madrid, Aguilar, 1973.

La educación estética del hombre, Madrid, Espasa Calpe, 1968.

Sobre la gracia y la dignidad, Barcelona, Icaria, 1985.

SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y como representación*, tomo II, Barcelona, Orbis, 1983.

SOFOCLES: *Oeuvres*, ed. de A. Daix y P. Mazon, Les belles lettres, 1967.

Tragedias, Madrid, Gredos, 1981.

SOLLERS, Ph.: *Mujeres*, Barcelona, Lumen, 1985.

STAROBINSKI, J.: *J.J. Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983.

STAUFFER, R.: "La Reforma y los protestantismos", en *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, I, Madrid, Siglo XXI, 1981.

STRAUSS, L.: "Hölderlins Anteil an Schelling frühem systemprogramm", *Deutsche Vierteljahrssrift...*, nº 5, 1927.

SWIFT, J.: *Los viajes de Gulliver*, Madrid, Salvat Alianza, 1969.

TILLIETTE, X.: *La mythologie comprise*, Nápoles, Bibliópolis, 1984.

TOCQUEVILLE, A. de: *L'ancient regimen*, Oxford U.P., 1937.

TRIAS, E.: *El lenguaje del perdón*, Barcelona, Anagrama, 1981.

Goethe, Barcelona, Dopesa, 1980.

TSIGAKOU, F.M.: *Redescubrimiento de Grecia*, Madrid, Ed. del Serbal, 1985.

VALLS, R.: "Schelling, libertad y positividad", en *Las Filosofías y sus filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1983, tomo II.

Del yo al nosotros, Barcelona, Estella, 1971.

VALVERDE, J.Mª.: *Introducción a Hölderlin F.: Poemas*, Barcelona, Bosch, 1983.

VIGOLO, G.: "Saggio introduttivo", en *Hölderlin, F.: Poesie*, Torino, Einaudi, 1985 (5ª edición).

VINCI, L.: *Cuadernos de notas*, Madrid, Felmar, 1975.

VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*, tomo II, Barcelona, Daimon, 1977.

VV: *La lucha de las ideas en la estética*, La Habana, Ed. Arte y Literatura, 1983.

WEISS, P.: *Hölderlin*, México, Grijalbo, 1974.

WELLECK, R.: *Storia della critica moderna*, II. *L'età romantica*, Bologna, Società editrice il Molino, 1961.

WILLM, J.: *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1847.

WINCKELMANN, J.J.: *Il bello nell'arte*, Torino, Einaudi, 1983.

WITTKOWER, R.: *Arte y arquitectura en Italia, 1600-1750*, Madrid, Cátedra, 1981.

ZAMBRANO, M.: *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971.

ZWEIG, S.: *La lucha contra el demonio. Hölderlin*, en *Obras completas*, tomo IV, Barcelona, Juventud, 1953.

INDICE DE AUTORES

ACTON: I, 105.
ALAMILLO: II, 388.
ALBERTI: I, 26, 126.
ALLEMANN: I, 11, 52, 126. II, 183, 199, 310, 318, 330, 381, 385.
ALTHUSSER: I, 107, 110, 111, 112, 161. II, 10.
ALVAREZ: I, 11.
ARGULLOL: I, 57, 249. II, 197.
ARIES: I, 29, 388.
ARISTOTELES: II, 387.
ARMIN: I, 67.
ARNAUD: II, 247.
ARTAUD: I, 326. II, 196.
AZUA: I, 381.

BABEUF: II, 283, 415.
BACON: II, 233.
BALIBAR: II, 174.
BARTHELEMY: I, 99.
BARTHES: I, 34, 211.
BAUDELAIRE: I, 387.
BAYER: I, 130, 132.
BAYLE: I, 80, 146, 191, 193.
BECK: I, 230, 231, 409. II, 64, 165.
BEISSNER: I, 126. II, 381, 385.
BELAVAL: II, 154.
BENGEL: I, 186, 187.
BENJAMIN: I, 363.
BENN: I, 50.
BENZ: I, 99.
BERGSON: I, 329.
BERNINI: I, 19.
BERTAUX: I, 33, 37, 38, 47, 71, 76, 99, 277. II, 91.
BEYERLE: I, 144.
BIANQUIS: I, 34, 116, 180.
BLANCHOT: I, 23, 69, 72.
BLANQUI: II, 415.
BLOCH: II, 205, 278.
BÖHLENDORF: II, 346, 348, 349, 380, 383, 384, 397.
BÖHM: II, 198.
BOILEAU: I, 19.
BOLLACK: II, 311, 316.
BORCHERDT: II, 64.
BORGES: II, 389, 390.
BOSCHETTI: I, 329.
BOYLE: I, 138.
BRAVO: II, 284.
BRAVO VILLASANTE: I, 11.
BREMAYER: I, 11.
BRETON, A.: I, 67.
BRETON, G.: II, 310, 311.
BRISSOT, I: 309, 310, 311.
BRONZINO: I, 20.
BROWN: I, 173.
BRUNO: II, 11.
BUONAROTTI: I, 21, 126.
BURKE: I, 63, 64, 309, 311, 410.
BYRON: II, 390.

CAMUS: II, 196.
CANSINOS ASSENS: I, 393.
CARLYLE: I, 316, 317.
CARR: I, 307.
CARRERAS: I, 184, 185.
CASSIRER: I, 95, 101. II, 107, 245.
CASTIGLIONE: I, 128.
CELLINI: I, 20.
CHANDLER: I, 99.
CHLADENIUS: I, 120.
CHOMSKY: II, 390.
CHOPIN: I, 388.
CHRIST: I, 120.
CLEAYTOR: I, 326.
CLEMENTE DE ALEJANDRIA: I, 173, 296.
COLLINGWOOD: I, 306.

COMTE: I, 119, 122, 124. II, 10, 245, 246, 249.
CONDORCET: I, 118.
CORT: II, 212.

DAIX: II, 387, 388.
DANTON: I, 308.
D´ALEMBERT: I, 119. II, 119, 132.
DEBRAY: II, 159, 160.
DELEUZE: II, 161.
DELLA VOLPE: II, 120, 121.
DENIS: I, 169.
DECARTES: II, 10, 15.
DETIENNE: I, 317.
D´HONDT: I, 143, 144, 188, 196, 269. II, 90, 91, 94, 212.
DIDEROT: I, 103, 104, 105, 119, 130, 347, 381. II, 14, 16, 234, 286.
DIEL: I, 318, 320.
DIETZGEN: I, 27.
DIEZ DEL CORRAL: II, 89.
DIGENOT: I, 55.
DILTHEY: I, 49, 50, 55, 58, 79, 80, 188, 196. II, 94, 107.
DURERO: I, 19.
DURRELL: I, 28, 29.

EBEL: I, 46, 141, 142, 235, 236. II, 49, 50, 52, 67-72, 87, 416.
EHRENBURG: II, 415.
EINSTEIN: II, 10.
ELIADE: I, 188, 189.
EMPEDOCLES: I, 38, 50, 57, 58, 61, 140, 241, 278, 285, 295, 296, 297, 315. II, 81, 87, 89, 151, 176, 181, 186, 206, 259, 275, 279, 280, 281, 290, 309, 310-337, 375, 377, 396.
ENGELS: II, 197.
ESPINOSA: I, 75, 100, 111, 137, 144, 146, 191-198, 217, 221, 264, 265, 270, 275, 410. II, 12, 13, 15, 28, 30, 32, 53-55.
ESQUILO: II, 394.
EURIPIDES: II, 394.

FERRER BENIMELI: I, 139.
FEBVRE: I, 29.
FEUERBACH: II, 204, 243, 245, 246-247, 286.
FICHTE: I, 36, 50, 52, 63, 73, 75, 80, 81, 100, 109, 114, 115, 117, 139, 148, 152, 153, 156, 157, 205, 206, 207, 210, 211, 215-222, 237, 254, 269, 278, 280, 283, 286, 296, 338, 360, 362, 365, 370, 371, 376, 377, 384, 391, 399, 402, 404, 407, 409, 410. II, 7, 23, 24, 25-42, 44-58, 63, 64, 65, 69, 75, 88, 98, 104, 110, 111, 137, 155, 172, 199, 212, 223, 226, 234, 235, 236, 265, 344.
FINLEY: I, 128.
FLAUBERT: I, 330, 334.
FOUCAULT: I, 101.
FOURIER: II, 196.
FRANCKE: I, 186.
FREUD: I, 161, 162, 333. II, 294.
FRIEDRICH: I, 148.

GALILEO: II, 161.
GARCIA SANCHEZ: I, 57. II, 73.
GARGANO: I, 99.
GATTERER: I, 120.
GIBBON: I, 120.
GLUCKSMANN: I, 208. II, 229.
GODECHOT: I, 181.
GOETHE: I, 12, 48, 49, 61, 65, 112, 120, 136, 140, 147, 148, 170, 197, 198, 203, 243, 245, 295, 322, 324, 344, 356, 379, 389-396, 406. II, 34, 73, 113, 169, 188, 220, 305, 308, 319, 392.
GOLDMANN: I, 113.
GÖRRES: I, 102.
GRIMSLEY: II, 134.
GROETHUYSEN: I, 101.
GRÜBER: I, 78.
GUEROULT: I, 64. II, 25,40.
GUIZOT: I, 119.
GUYOTAT: I, 326.

HABERMAS: II, 200.
HAERING: II, 90.
HALÉVI: I, 139.
HÄRTLING: I, 39. II, 347,411,412.
HARTMANN: II, 107.

HAZARD: I, 101,291.
HEGEL: I, 13, 15, 19, 21, 36, 45, 46, 48, 58, 63, 73, 102, 110, 114, 119, 120, 121, 125, 129, 142, 144, 148, 156, 178, 181, 190, 196, 205, 207, 208, 219, 239, 263, 266, 267, 271, 272, 274, 276, 277, 283, 298, 308, 316, 332, 344, 345, 356, 365, 372, 373, 374, 383, 392, 405, 406. II, 17-27, 28-33, 42, 46, 58, 63, 79, 87-96, 97, 98, 103-109, 113-116, 127, 152, 158, 170, 171, 199, 200, 201, 210-242, 243, 245, 277, 281, 285, 287, 304, 309, 314, 315, 317, 347, 355, 386.
HEIDEGGER: I, 49, 52, 79, 126, 248, 333. II, 75, 146, 183, 185, 299, 300, 301, 353, 356, 358, 364, 400.
HEIMSOETH: II, 35.
HEINRCIH: II, 63.
HEINSE: I, 143, 244. II, 305.
HELLER: I, 139. II, 161.
HELLINGRATH: I, 49, 72. II, 381.
HELVETIUS: I, 59, 80, 84, 100, 106-108, 145, 196, 264, 273, 274. II, 14, 15.
HEMSTERHUIS: I, 99.
HERDER: I, 50, 110, 113, 120-126, 130, 131-133, 139, 169-171, 179, 188, 275, 343, 344, 347, 350, 406. II, 25, 98.
HERODES DE ALEJANDRIA: I, 295.
HESIODO: I, 116, 172-180, 297.
HESS: I, 193.
HIEMER: I, 34, 35, 149.
HILDEBRANDT: I, 95. II, 108.
HILL: I, 138.
HILLIARD: I, 165.
HOBBES: II, 228, 229, 231, 232, 240.
HOFFHEIMER: I, 373.
HOLBACH: I, 84. II, 14, 15.
HOFFMEISTER: I, 95.
HOMERO: I, 169.
HONOUR: I, 136, 148. II, 188.
HOOKE: I, 138.
HUME: I, 84-86. II, 11, 16, 23, 233.
HUTCHESON: I, 103, 104.
HYPPOLITE: II, 220, 221.

JACOBI: I, 193-194, 264. II, 220.
JAKOB: II, 22.
JAMM: II, 63.
JALLET: I, 72.
JANZ: I, 49. II, 395.
JASPERS: I, 69, 70. II, 259, 276.
JEAN PAUL: I, 102. II, 134.
JENOFANES: II, 310.
JULIA: II, 39.
JUNG: I, 245.

KANT: I, 36, 50, 52, 112-116, 120, 124, 126, 136, 157, 170, 185, 193, 203-207, 210, 216, 217, 220, 221, 231, 236, 268, 270, 275, 276, 280, 283, 296, 299, 347-349, 364, 365-371, 375, 376, 379-386, 391, 396, 397, 399, 406, 410. II, 16, 17-24, 25, 29, 30, 35, 45, 46, 53, 65, 66, 69, 75, 77, 98, 113, 123, 155, 199, 217, 223, 234-236.
KEATS: I, 148.
KELKEL: II, 183, 299, 300.
KELLER: I, 34, 36, 38.
KIERK: I, 241.
KIRK: I, 318, 319.
KLEIST: I, 35, 55, 57, 61, 62, 63, 148, 152, 156, 228, 293, 295, 388, 400. II, 73, 78, 172, 275, 319, 323.
KLOPSTOCK: I, 36, 50, 98, 164-166, 169, 171, 181, 269, 275, 304. II, 25, 113, 277.
KOFMAN: I, 27.
KONZ: II, 305.
KRYGER: I, 170, 185.
KÜHNE: I, 67. II, 414.

LA METTRIE: I, 101. II, 13.
LAERCIO: I, 296. II, 312, 313, 314, 320.
LAFONTAINE: I, 245.
LAMBOTTE: I, 38.
LANGE: I, 69, 70.
LAPLANCHE: I, 68, 71, 72, 148, 230, 234, 336, 372, 408. II, 27, 64, 352.

LASSO DE LA VEGA: II, 394.
LE GOFF: I, 29.
LECOURT: I, 27.
LEIBNIZ: I, 120, 264. II, 32.
LENIN: II, 174, 175, 195, 196.
LEON: I, 143.
LESSING: I, 26, 49, 118-123, 130-134, 139, 140, 144, 193, 264. II, 113.
LICHTENSTEIN: I, 11.
LISCIANI-PETRINI: II, 183-184.
LOCKE: I, 137, 138. II, 233, 390.
LOSURDO: I, 64.
LUCRECIO: I, 193.
LUKACS: I, 50, 54, 58, 61, 81, 98, 111, 132. II, 154, 169, 170, 200, 222, 285, 288.
LUXEMBURGO: II, 162.

MACPHERSON: I, 63, 64.
MAGENAU: I, 264. II, 64.
MÄHLER: I, 49.
MAIMON: II, 22, 32.
MANN: I, 162, 203. II, 288.
MAQUIAVELO: I, 96.
MARAT: I, 182, 308, 310. II, 153, 283, 284, 286.
MARAVALL: I, 25.
MARITAIN: II, 245.
MARTIN DE RIQUER: I, 167.
MARTINEZ MARZOA: I, 11.
MARTINI: I, 20.
MARX: I, 27, 30, 36, 76, 79, 87, 125, 129, 210-212, 273, 287, 333, 359. II, 10, 121, 142, 143, 158-163, 173, 195, 196, 197, 243, 249, 286, 288, 293.
MATTHUISON: I, 244.
MEINECKE: I, 120, 123, 130, 135.
MENDELSSOHN: I, 130, 131.
MESLIER: I, 138, 139, 192. II, 142, 153, 206.
MICHEL: I, 54. II, 381.
MICHELET: I, 119.
MITTNER: I, 98, 165, 393, 400.
MONTAIGNE: I, 328, 329.
MONTESQUIEU: I, 119, 120.
MÖSSER: I, 120, 123, 124.
MOUNIER: I, 329.
MUNARRIZ: I, 11. II, 84.
MURATORE: I, 20.
MYLONAS: I, 188.

NAST: I, 33, 34, 73, 82, 149, 163, 170, 174, 182, 183.
NAVEN: I, 181.
NAVILLE: I, 191, 407. II, 256, 267, 380.
NEGRI: I, 111.
NESTLE: I, 167, 168, 318.
NEUFFER: I, 45, 46, 48, 65, 73, 100, 142, 145, 184, 216, 229, 233, 237, 242, 244, 262, 281, 308, 310, 312, 337, 338, 346, 348, 349, 350, 356, 372, 375, 385, 390, 392, 395, 397, 398, 400, 401, 408. II, 26, 28, 47, 65, 72, 80, 81, 111, 116, 288, 298, 299, 302, 303, 305, 307, 319, 320.
NEWTON: II, 161.
NIETHAMMER: I, 110, 217, 220, 238, 365, 383, 401, 402, 405. II, 31, 47, 64, 66, 74, 112, 113, 114.
NIETZSCHE, I: 32, 49, 103, 203, 209, 333. II, 200, 243, 245, 294, 395.
NOVALIS: I, 49, 63, 102, 148, 156, 228, 252, 293, 295, 388. II, 73, 78, 113, 134, 172, 226, 265, 275, 319, 323.

OELSMER: II, 212.
OETINGER: I, 99, 168.

PABLO DE TARSO: I, 173.
PAINE: I, 64.
PANTLAGEN: I, 29.
PARMENIDES: I, 297. II, 310.
PASOLINI: I, 329.
PATER: I, 130.
PAULUS: I, 266, 268.
PEGUY: I, 329.
PERRAULT: I, 167.
PILES: I, 128.
PINDARO: I, 98, 99, 164, 167-169, 269, 306. II, 277, 345.
PLANTY-BONJOUR: I, 27.
PLATON: I, 58, 128, 136, 312, 328, 329, 334, 406.
PLUTARCO: I, 297.

PÖGGELER: II, 89,108.
PRAZ: II, 414.

QUINCEY: I, 114.
QUINE: II, 390-391.

RAMSAY: I, 139.
READ: I, 374.
REHBERG: I, 64. II, 6, 25.
REINHOLD: I, 115, 217, 220. II, 22, 23, 24, 47, 212.
REMBRANDT: I, 19.
RHODE: II, 395.
RIBEYRO: I, 31. II, 336.
RICARDO: II, 285.
RICHARDSON: II, 11.
RILKE: I, 50. II, 185.
RIPALDA: II, 88.
ROBESPIERRE: I, 182, 308, 310, 341.
RODRIGO: I, 118.
RODRIGUEZ GARCIA: I, 129, 205.
ROLLAND: I, 329.
ROSENKRANZ: II, 90.
ROSENSTOCK: II, 107.
ROSENWEIG: II, 106.
ROUSSEAU: I, 30, 50, 59, 80, 103-108, 119, 120, 122, 164, 170, 171, 185, 199, 236, 291, 308, 333, 348, 349, 350, 359, 410. II, 69, 91, 119-122, 132, 134, 162, 361.
RUDE: I, 309, 310, 311. II, 284, 347.

SACRISTAN: I, 390. II, 160.
SADE: II, 14.
SAINT MARTIN: I, 105. II, 11.
SAN AGUSTIN: I, 128.
SANTOYO: II, 386.
SARTRE: I, 30, 161, 329, 330, 339.
SAUREL: I, 78.
SCHADEWALT: II, 321.
SCHAPER: I, 373, 374.
SCHARFSTEIN: I, 327.
SCHELLING: I, 14, 36, 45, 46, 48, 76, 81, 97, 102, 148, 178, 205, 243, 244, 245, 263, 266-278, 395. II, 27, 29-34, 42, 52-59, 66, 87, 105-109, 111, 116, 171, 199, 211, 212, 213, 265, 289, 299, 308, 247, 392.
SCHILLER: I, 35, 36, 47, 48, 50, 52, 63, 65, 71, 75, 79, 80-82, 113, 120, 142, 143, 148-157, 188, 203, 217, 230, 231, 232, 240, 245, 247, 249, 251, 254, 271, 275, 280, 282, 296, 299, 312, 324, 326, 332, 336, 227, 338, 342-362, 364, 365, 371-384, 386, 391, 392, 396, 397, 399, 403, 406, 407, 409, 410. II, 27, 45, 49, 63-71, 80, 88, 98, 102, 103, 111, 113, 118, 123, 199, 220, 260, 261, 262, 285, 304-308, 344, 377, 379, 392.
SCHILLING: II, 108.
SCHLEGEL,A.: I, 102.
SCHLEGEL, F.: I, 102, 245. II, 205.
SCHMIDT: I, 394.
SCHMITT: I, 29.
SCHOPENHAUER: I, 203, 209, 210. II, 22, 188.
SCHÖTER: II, 108.
SCHUBART, I, 164, 169.
SCHULZE: II, 22, 23, 24.
SCRUTON: I, 374.
SELLE: II, 22.
SHAFTESBURY: I, 120.
SHAKESPEARE: I, 103.
SIMON: I, 326.
SIMPLICIO: I, 297.
SINCLAIR: I, 46, 47, 48, 144, 190, 219, 251. II, 95, 253, 258, 261, 289, 345, 348, 351, 406, 415.
SMITH: II, 285.
SOFOCLES: I, 326. II, 345, 351, 376, 384-395, 398.
SOLDER: I, 102.
SOLLERS: II, 292, 390.
SPITTLER: I, 120.
STAROBINSKI: II, 134, 135.
STATTLER: II, 22.
STÄUDLIN: I, 59, 127, 222, 229, 263, 281, 282, 300, 312, 335, 336, 350.
STAUFFER: I, 183.
STRACK: II, 63.
STRAUSS: II, 108.
STUART: II, 9.
SWIFT: I, 326.

SYDENHAM: I, 138.
SZIGETI: I, 374.

TALENS: I, 11, 305. II, 401.
THIBAUDET: I, 329.
TIECK: I, 102, 148. II, 25.
TILLIETE: II, 106-109.
TIZIANO: I, 19, 31.
TOCQUEVILLE: II, 347.
TREISCHEER: I, 69.
TRIAS: I, 390. II, 79.
TSIGAKOU: I, 128.

VALERY: I, 329.
VALLS: I, 194. II, 219.
VALVERDE: I, 54, 223.
VAN GOGH: I, 32. II, 185.
VANINI: I, 80, 145, 146, 196.
VARCHI: I, 20.
VELAZQUEZ: I, 19, 25, 31.
VERDI: I, 148, 388.
VERMEER: I, 19.
VICO: I, 119,120.
VIETOR: II, 72.
VIGOLO: I, 11, 213.
VINCI: I, 20, 23, 24, 26.
VOGEL: I, 152.
VOLTAIRE: I, 119, 120, 125, 167, 193. II, 390.
VOVELLE: I, 29.

WACKENRODER: I, 102.
WAIBLINGER: I, 37, 38, 77. II, 414.
WEIL: II, 245.
WEISS: I, 15, 45, 78, 229.
WELLECK: I, 102.
WERNEKE: I, 393.
WILAMOWITZ: II, 395, 396.
WILLM: I, 194, 401.
WINCKELMANN: I, 36, 58, 75, 102, 103, 112, 116, 120, 125-134, 157, 169, 179, 254, 280, 292, 304. II, 388.
WITTKOWER: I, 130.

YOUNG: I, 164.

ZAMBRANO: I, 324,325,327.
ZINZENDORF: I, 99, 187.
ZWEIG: I, 55, 162.

El encuentro de F. Hölderlin con J. G. Fichte significa el radical enamoramiento de las posibilidades demostrativas de la Filosofía: a partir de 1794 inicia aquel la elaboración de un archivo teórico que pretende aunar el Kant moral, Schiller, no olvidadas influencias rousseaunianas y, críticamente, el pensamiento de Fichte. Pero Hölderlin mantiene una respetuosa distancia, sin embargo, respecto a tan inconmensurable cúmulo de referencias.

Esta insatisfactoriedad ha de desembocar en la búsqueda de una forma expresiva no filosófica, en la redacción del conocido como Primer Programa del Idealismo alemán y de la novela *Hiperión*, en la que, junto a una crítica radical de la sociedad, se diseña la geografía del Ideal, se abre el tema de la mediación histórica para renovar la reconciliación entre los Sujetos y entre estos y la Naturaleza, y se inicia una reflexión sobre la naturaleza heroicotrágica del Sujeto. E, inmediatamente, Hölderlin retornará al diálogo con los dioses. Los duros avatares a los que deberá enfrentarse le hacen tomar conciencia de su exclusividad, de su marginalidad: pero ya no es la conversación retórica tubinguesa, sino una auténtica existencialización de su sombra lo que posibilita la conversión del Poeta en su emisario sobre una Tierra cuyos habitantes ya no saben decir —o ver—. Desde 1799, Hölderlin desarrollará un potente Naturalismo que exige la pérdida de la identidad para hacer posible la reconciliación en el Todo.

Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza
1542

Calidad en Edición Académica
Academic Publishing Quality